NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

# La gratuité du surnaturel

Le thème des rapports de la nature et de la grâce, plus exactement, de la gratuité du surnaturel a suscité dans les années récentes, chez les théologiens catholiques, un nombre impressionnant sinon de recherches vraiment méthodiques dans les sources chrétiennes, du moins de réflexions et d'analyses de caractère plus ou moins « spéculatif ». Leurs auteurs les ont consignées dans des articles dispersés dans des revues ou des collections assez variées. Parmi ces études, il en est trois qui nous ont paru se distinguer, non par leur masse, mais par l'originalité de leur doctrine. Deux d'entre elles ont paru dans la revue *Orientierung*; nous appellerons la première, signée D., l'essai D.; la seconde, née d'une réaction sur la précédente, a pour auteur le P. Karl Rahner [1]; la troisième forme un chapitre de l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar sur Karl Barth [2]; elle aussi se présente comme le résultat d'une réaction : elle a été composée en référence explicite aux deux premières. Nous allons nous efforcer de les reproduire ici, en toute fidélité, dans leur ordre, et, pour finir, nous proposerons quelques remarques critiques.

## I

L'essai D. se caractérise d'abord sinon par un refus de la théorie

1. L'Essai D. a pour titre *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*; une référence, au bas d'une page, indique comme sources importantes deux études du P. de Lubac : *Surnaturel,* Paris, 1946, et Le *mystère du surnaturel,* dans *Recherches de science religieuse,* t. XXXVI, 1949, pp. 80-121. L'article du P. Rahner s'intitule simplement : *Eine Antwort.* Ces deux études se font suite dans le même fascicule d'*Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information,* Nr 12/13, Zurich, 30 juin 1950, pp. 138-145. On remarquera que leur publication a précédé l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950), dont le passage relatif à la question ici traitée est celui-ci : « Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. »

2. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Cologne, 1951. Voir, dans la 3e partie, *Der Naturbegriff in der katholischen Theologie,* pp. 278-335.

de la nature pure, du moins par une indifférence, explicite et motivée, à son égard. Les artisans de cette théorie — aux termes de l'essai D., tous théologiens relativement récents — l'ont jugée indispensable à la protection du dogme de la surnature. C'est dans une démarche toute gratuite, nous dit la foi chrétienne, que Dieu a destiné l'homme à la possession de lui-même : cette gratuité, estiment ces théologiens, implique que l'homme eût pu exister sans cette destination : la nature non-ordonnée à la grâce, la nature pure était possible; niez-le, refusez d'admettre que Dieu s'est trouvé en face d'un choix entre deux ordres possibles : votre négation menace immédiatement la gratuité du surnaturel.

Il est vrai, ces théologiens diffèrent d'avis sur la manière de concevoir le rapport de la nature à la destination surnaturelle qui lui est surajoutée. Selon les uns — et peut-être sont-ils les plus nombreux — la nature n'offrirait guère au don éventuel de la grâce qu'une puissance obédientielle, qu'« un certain pouvoir d'obéir à Dieu pour en recevoir en elle tout ce que Dieu voudrait[3] »; quelque chose d'assez purement passif et même d'assez négatif : simple non-répugnance, non-résistance de la créature à l'omnipotence divine; ou du moins, aucun désir de l'ordre surnaturel, aucun élan d'elle à lui, pas même comme à un don conditionnellement convoité. Non pas, évidemment, que la nature pure n'aurait aucune finalité intérieure; mais sa fin serait mesurée rigoureusement par ses forces; et comme ses forces la bornent à la maîtrise du monde, par la connaissance et par l'action, elle n'aspirerait qu'à la possession du monde créé. Pour Dieu dans son en-soi, point d'intérêt positif : rien que le désir de le connaître analogiquement et médiatement, à travers ses dégradations créées, dans les ombres et dans les figures, pâle perception indigente, dont l'esprit, trop conscient de son impuissance, ne souhaiterait même pas lever les incertitudes ni forcer la clarté.

Selon d'autres, le rapport de la nature à la grâce doit être conçu plus positivement; à leurs yeux, si l'ordre surnaturel ne rencontrait dans la nature qu'une non-répugnance, il ne pourrait pas s'en faire recevoir obligatoirement; il serait permis à l'homme de le refuser; il faut donc supposer dans la nature pure une ouverture positive au surnaturel, ouverture qui le rende appétible et bon, et partant obligatoire dès là qu'il est présenté; ouverture, au surplus, qu'ils n'hésitent pas à traduire en termes d'appétit, de désir, de tendance, à condition qu'on entende ces mots d'un désir velléitaire et conditionné : la nature tend au surnaturel comme à un don dépendant d'une nouvelle initiative de l'amour divin, d'une condition dont Dieu garde la souveraine maîtrise : « desiderium finis conditionalis... quod subiciatur extrinsecae et indebitae conditioni (nempe dono gratiae) ut

3. H. de Lubac, *Surnaturel*, p. 136.

impleri possit [4] ». De l'existence de ce désir, nous pourrions conclure que la vision de Dieu est possible : étant naturel, il révèle la possibilité en soi du but surnaturel auquel il tend : car une volonté de nature ne peut pas être un vouloir de l'impossible, puisqu'autrement l'être tendrait au néant. Mais nous ne pourrions inférer à partir de lui l'offrande *effective* du surnaturel, celle-ci n'étant aucunement inscrite en lui comme une nécessité ou comme un droit.

Il y a donc lieu de distinguer deux formes de la théorie de la nature pure. Mais toutes deux se retrouvent dans une affirmation commune : la nature humaine, dont nous connaissons par la foi l'élévation effective à l'ordre surnaturel, aurait pu, sans cesser d'être elle-même, exister sans cette élévation; en fait, Dieu l'a librement destinée à la possession de lui-même, mais cette destination est contingente, non constitutive, surajoutée au don de la création.

Confronté à cette conception de la gratuité du surnaturel, l'essai D. commence par remarquer que le désir suscité par Dieu à l'égard de la surnature ne peut être qu'un désir absolu [5]. Aux termes de la révélation, le vouloir divin qui a présidé à la création fut un vouloir de Dieu de se communiquer lui-même aux hommes dans le Christ. A l'aventure spirituelle risquée par lui dans l'univers et dans l'histoire, Dieu avait décrété de toute éternité d'ouvrir, dans un don d'amour purement gratuit, les profondeurs de sa propre vie intérieure. Comment voudrait-on qu'à cette destination effective correspondît un désir simplement conditionné? La condition divine est posée : en fait, Dieu veut pour nous la surnature; par conséquent, l'aspiration qu'il éveille en nous à son égard est nécessairement absolue; elle ne dépend plus d'une condition ultérieure que Dieu aurait encore à réaliser.

Au surplus, ce désir, ajoute l'essai D., est « constitutif » [6] de notre être et sa privation affecterait l'homme dans sa réalité essentielle [7]. Autrement dit : l'homme ne pourrait, sans cesser d'être lui-même,

---

4. J. Maréchal, *De naturali perfectae beatitudinis desiderio,* dans *Mélanges Maréchal,* Bruxelles, 1950, t. I, p. 327.

5. « ein absolutes Verlangen » (*Orientierung, loc. cit.,* p. 138).

6. « ...dass dieser unersättliche Drang (Streben) unsern Geist mitkonstituiert und in diesem Sinne zu seiner Definition gehört... » (*Orientierung, loc. cit.,* p. 138).

7. H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie,* dans *Recherches de science religieuse,* t. XXXVI, 1949, p. 375. L'essai D. offre des ressemblances largement suffisantes avec d'autres œuvres de théologiens récents, pour que nous soyons autorisé à l'interpréter à leur lumière, et même à les éclairer les uns par les autres. D'autres avant nous ont fait ces rapprochements : Le P. Rahner parle de l'essai D. comme d'un article « dans lequel D. expose brièvement et clairement la conception de théologiens actuels (H. de Lubac et autres) sur la relation de la grâce et de la nature (« ...dem Aufsatz von D. über die Paradoxie der Uebernatur, in dem D. kurz und klar die Auffassung (H. de Lubac und anderer) moderner Theologen über das Verhältnis von Natur und Gnade darlegt ») (*Orientierung, op. cit.,* p. 141), et au cours de son étude, il se reporte indifféremment aux uns et aux autres. Pareillement, Balthasar, *op.cit.,* p. 308 et p. 408, n. 40.

exister sans ce désir, sans cette orientation à la fin surnaturelle effectivement offerte. Par là, l'essai D. refuse la théorie de la nature pure, dont il fait ici la critique.

Tout d'abord, cette théorie n'a pas le caractère de nécessité que lui attribuent ses auteurs. L'idée de mon existence possible, disent ces derniers, m'est nécessaire pour penser la liberté de ma création; pareillement nécessaire, ajoutent-ils, l'idée de la nature pure pour exprimer la gratuité du surnaturel. Mais il n'en est rien. Sans doute, quand je dis : Dieu m'a créé librement, je me représente comme antérieur à moi-même pour recevoir le don de l'existence, comme un enfant reçoit un cadeau dans ses mains; représentation inévitable, qui exprime « à sa manière une totale contingence, l'écart radical qui existe entre mon essence et mon existence [8] »; mais elle appelle une correction, car elle est fautive ou du moins tout à fait inadéquate, elle n'exprime pas le don radical de l'être, ni son intériorité, elle n'énonce pas que le sujet qui reçoit est l'objet lui-même de la création et du don; aussi devons-nous l'amender, vaille que vaille, en disant par exemple : par la création, Dieu m'a donné moi-même à moi-même. Il en va de même quand j'énonce la gratuité du surnaturel. En disant, Dieu m'a fixé librement la fin surnaturelle, je vois Dieu conférant comme de surcroît cette finalité à mon être d'abord défini sans elle (soit que je le conçoive comme privé de toute fin, soit que je lui assigne une fin simplement naturelle). Mais ici aussi, je dois corriger cette représentation : comment mon être pourrait-il être lui-même sans la finalité que Dieu lui assigne en fait? La finalité réelle d'un être n'est pas un accident extérieur et surajouté, elle affecte sa structure même. Et par suite, de même que la création ne présuppose pas un sujet auquel l'existence est conférée, pas davantage la divinisation par la grâce ne doit-elle présupposer un être sans finalité, ou avec une finalité inférieure.

Et puis, l'hypothèse de la nature pure ne rend pas les services qu'on en attend. Nous l'oublions trop souvent : la nature que nous possédons en fait n'est pas et n'a jamais été « nature pure » puisque, comme nous l'avons vu, elle a été destinée de toute éternité à la possession de Dieu et qu'après la chute, cette destination n'a pas été révoquée : jamais l'homme n'a cessé d'être ordonné, par une relation intérieure et par une tendance absolue, aux réalités de la grâce. Or c'est par rapport à cet homme concret que le théologien chrétien se doit de manifester la gratuité de l'ordre surnaturel : c'est par rapport à nous tels que nous sommes dans notre réalité historique, que la vision de Dieu doit apparaître comme un don souverainement gracieux. Voilà justement ce que l'hypothèse de la nature pure ne réussit pas à montrer : elle se borne à énoncer que la destination surnaturelle

8. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, p. 101.

est gratuite à l'égard d'une nature abstraite, hypothétique, d'un être fictif : elle n'exprime d'aucune manière qu'elle est un don pour l'homme qui la reçoit et au moment où il la reçoit : elle est donc tout à fait inadéquate aux exigences du dogme chrétien.

Ses défenseurs nous disent bien : en montrant que le surnaturel est gratuit par rapport à la nature en général, nous montrons du même coup qu'il l'est par rapport à nous, car nous ne sommes que la réalisation historique de cette nature. Mais justement, c'est là leur erreur : nous ne sommes pas cette nature : notre condition à l'égard du surnaturel n'est plus celle de la nature abstraite sur laquelle on a d'abord raisonné : pour la nature pure, le surnaturel n'est qu'une fin possible : la fin effective qu'elle viserait, à supposer que Dieu lui donne l'existence, serait inférieure à la possession de Dieu; pour nous, au contraire, le surnaturel est notre fin effective. Or cette différence dans les fins entraîne une différence dans les êtres, dans les natures mêmes; la destinée est une réalité ontologique, qui imprime sa marque dans l'être même auquel elle échoit et dont il ne peut changer sans cesser d'être lui-même[9]; répétons-le, la finalité d'un être est une détermination qui l'atteint dans sa structure même; l'attrait intérieur que sa fin dernière exerce sur un esprit entre dans son essence, dans sa définition. Certes, pour nous qui ne créons pas les choses, qui nous bornons à en user pour des fins que nous leur assignons plus ou moins extérieurement, il nous est loisible d'imposer à une chose une finalité nouvelle, accidentelle, sans altérer sa nature : ainsi, mon réveil, sur ma table, que j'emploie comme presse-papier. Mais impossible d'attribuer cette sorte de fantaisie à la causalité créatrice : Dieu ne pourrait choisir entre deux fins possibles pour une créature, sans que ce choix ne décide de l'essence de celle-ci : l'autre fin eût donné une autre essence, une autre créature : on aurait affaire avec un autre homme et avec un autre univers moral.

En bref : faites, si vous le voulez, l'hypothèse de la nature pure; mais après cela, ne croyez pas avoir satisfait aux exigences du dogme chrétien de la gratuité de la grâce; il vous reste encore à montrer que le surnaturel ne peut en aucun cas être l'objet d'une exigence pour l'être dont la possession de Dieu n'est plus simplement la fin possible, mais la fin déjà effective : or, dans cette tâche, la théorie de la nature pure ne vous est plus d'aucun secours.

Mais voici objection plus grave. Inutile au but imposé : garantir la gratuité du surnaturel, l'hypothèse de la nature pure présente un danger certain pour la transcendance, pour le caractère unique du surnaturel. Qu'est la nature humaine amputée, par un procédé d'abstraction, de sa fin concrète? La réflexion sur nous-mêmes ne nous révèle rien à son sujet : même dans l'homme pécheur, la réflexion

9. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, pp. 94, 95.

n'atteint qu'une nature intérieurement ordonnée, par le désir absolu, à la possession de Dieu. Ou bien donc le penseur chrétien se résignera à ne pas donner de contenu au résidu de nature obtenu par abstraction — mais en ce cas, la nature pure n'est plus guère pour lui qu'un grand X assez stérile — ou bien il en construira une image hypothétique; il fera des hypothèses, par exemple, sur sa capacité de connaître Dieu, sur la fin qui mesurera la bonté de ses actions; ainsi procèdent, en effet, la plupart des théologiens : mais dans cette construction tout arbitraire, il est inévitable que la pensée emprunte la plupart des traits à la nature concrète expérimentée, c'est-à-dire reporte sur la nature pure, en les dégradant vaille que vaille, « les attributs et les privilèges dont jouit notre humanité présente dans son rapport à Dieu [10] ». Qui ne voit le danger de ce procédé pour l'ordre surnaturel? Manifestement, celui-ci est menacé dans sa qualité intrinsèque, dans sa grandeur exclusive et hétérogène. « Il finit par ne plus constituer, par rapport à l'ordre naturel, qu'une sorte de doublure... Nature et surnaturel se trouvent en quelque sorte juxtaposés, et quoi qu'on en dise, enfermés dans un même genre dont ils constituent comme deux espèces. Trop séparés pour être vraiment différenciés, ils se développent sur deux plans parallèles, fatalement homogènes. Prière, amour, grâce, foi, vertus, tout est réintégré dans l'ordre « purement naturel » qu'on imagine. Tout est ainsi, désormais, conçu en partie double — tout, jusqu'à la « vision immédiate » et à la « possession de Dieu [11] ».

Préjudiciable à la surnature, la théorie de la nature pure ne l'est pas moins à la nature elle-même. D'abord en ceci : elle ne garantit pas la consistance propre que réclame la nature. Sans doute, elle énonce bien l'idée d'un univers possible où la nature atteindrait son développement sans jamais être soulevée au-dessus d'elle-même, mais ce n'est là que la consistance de la nature possible. Or, ici aussi, ce qu'il faudrait assurer, c'est la consistance « de fait », celle de notre nature effectuée, dans cette création de Dieu [12].

Et puis surtout, la théorie incriminée écrase en quelque sorte la nature sous le poids d'un surnaturel qui lui demeure étranger. A ses yeux, l'ordre naturel, fermé sur soi, est l'ordre normal et proprement humain; dès lors, l'ordre surnaturel ne peut plus s'y appliquer qu'extrinsèquement et comme un « ornement postiche ». On ne voit même pas pourquoi la nature ne pourrait pas refuser légitimement un surnaturel aussi importun. Un ordre de valeurs ne peut dicter un devoir à l'esprit auquel il s'adresse que s'il représente, pour lui, la condition d'un perfectionnement substantiel possible : si une réalité n'apporte

10. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, p. 88.
11. *Ibid.* En note, l'auteur cite l'hypothèse, proposée par le P. Descoqs, « d'une vision de Dieu naturelle immédiate », dans son étude *Le mystère de notre élévation surnaturelle, Nouvelle Revue Théologique,* 1938, pp. 125-133.
12. *Ibid.*, p. 88.

à notre nature, ni vérité, ni bonté, ni unité majeure (nisi faciat naturam magis veram, bonam, unam), elle ne peut pas s'imposer à notre acceptation.

Il est vrai, pour parer à cette difficulté, pour échapper aux inconvénients de l'extrinsécisme, certains théologiens admettent, dans la nature pure, l'existence d'un désir conditionné de la vision béatifique : la nature aspire à la surnature, comme à un don dépendant d'une libre initiative divine ultérieure; ainsi, tout en pouvant exister sans lui, elle en porte en soi l'amorce positive, le point d'attache. Mais la théorie ainsi élargie succombe à une autre menace : Admettons, ce qui n'est pas sûr, que sa conception du point d'attache ne perde pas la gratuité du don, du moins perd-elle son mystère. On nous dit : en analysant les implications de la nature pure, même abstraction faite des desseins divins qui nous ont destinés en fait à la vision béatifique, nous pouvons y découvrir l'idée de surnaturel. C'est donc que, selon vous, celle-ci relève de la simple raison naturelle. Mais « comment concilier cela avec la révélation qui annonce un don si transcendant, si mystérieux, si gratuit que lui seul peut apporter sa propre notion? Certes, on doit admettre que le don de Dieu trouve en nous son point d'attache. Mais c'est lui qui nous le révèle et, quand nous le voyons des yeux de notre esprit, c'est à sa lumière que nous le voyons. Ainsi, dans le cadre de la « nature pure » et dans le contexte de philosophie abstraite et séparée où s'alimente cette théorie, il paraît difficile d'exprimer convenablement la gratuité du surnaturel et de maintenir à la fois sa transcendance et son point d'attache en l'homme [13] ».

Enfin, intrinsèquement très caduque, l'hypothèse de la nature pure ne peut même pas, par surcroît, se recommander d'une longue tradition. Dans la traduction des rapports de l'homme et de la grâce divine, les Pères l'ont complètement ignorée; et pareillement, les grands scolastiques; son intrusion dans la théologie remonte à Cajetan et à quelques-uns de ses contemporains, bien infidèles, ici, à saint Thomas, lequel n'avait jamais considéré la nature humaine abstraitement, en l'isolant de sa fin concrète. Et si cette théorie connut rapidement une grande fortune, une facile expansion, elle le dut au fait que son apparition coïncidait avec la constitution d'une ontologie « essentialiste », d'une science de l'être désexistentialisé; alors que l'ontologie des grands scolastiques se fixait comme objet propre l'existence, voici qu'apparut et se développa une philosophie cherchant l'être dans l'essence, abstraction faite de l'existence concrète, « philosophie qui va du possible au réel et tend à concevoir l'existence comme un obscur complément du possible [14] ». Entraînés à ce mode de pensée, il était inévitable que les théologiens, déjà séduits par l'idée de nature pure,

13. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 380.
14. *Ibid.*, p. 377.

finissent par la faire triompher, en l'insérant comme une pièce nécessaire dans un système cohérent; ils spéculèrent d'abord sur l'idée d'une nature abstraite purement possible, et ce n'est qu'à la lumière de cette abstraction qu'ils estimèrent légitime d'étudier ensuite la réalité historique surnaturelle.

Mais au théologien qui admet, avec saint Thomas, que l'esprit va du réel au possible, et non inversement, la question d'une nature pure ou d'une fin purement naturelle perd tout intérêt et même toute signification. Les lois de la nature, ainsi pense-t-il justement, ne sont pas connaissables par déduction analytique à partir de concepts, mais par l'activité synthétique organisant une expérience, l'expérience concrète de l'esprit, intérieure à toutes les activités spirituelles de l'homme. Or cette expérience ne peut pas faire abstraction de la situation concrète et historique, ni, chez le croyant, des conditions de l'existence que lui enseigne la révélation chrétienne. Ainsi le théologien ne peut connaître et envisager qu'une seule nature, celle dont il apprend par la foi qu'elle est intérieurement référée à la possession de Dieu. De l'autre nature, de la nature pure, il ne dira ni « qu'elle soit possible, ni (remarquons-le bien) qu'elle soit impossible [15] ». Il ne pourrait décider de sa possibilité qu'en la voyant dans la réalité concrète : or celle-ci, tous en conviennent, ne l'offre pas.

Après cette critique toute négative, l'essai D. se doit de montrer comment il garantit lui-même, sans recours à la nature pure, la gratuité de l'ordre surnaturel. On s'en souvient, il admet la présence et l'action, dans l'homme historique, même tombé, d'un désir du surnaturel, à la fois constitutif et absolu. Il va plus loin : parce qu'absolu, le désir sera infailliblement exaucé (bien entendu, si l'homme, de son côté, en pose les conditions qui relèvent de lui, à savoir si sa liberté se met en accord avec son désir inné, si sa volonté voulue ratifie sa volonté voulante). Rien de plus logique : dire du vœu qu'il est absolu c'est dire simplement qu'il se porte vers la fin surnaturelle *effectivement* décrétée; mais si Dieu a décrété l'ordre surnaturel, il s'est engagé par là-même à nous en donner l'accomplissement; il ne pourrait nous le refuser sans manquer à sa fidélité et à sa sagesse. Aussi le désir absolu est-il « infrustrable [16] ». Saint Thomas disait : « Naturale autem desiderium non potest esse inane [17] » : dans sa pensée, cela ne signifiait pas seulement, comme plusieurs l'entendent : le désir naturel implique et exige que la fin surnaturelle soit possible en soi; mais bien : le désir de voir Dieu ne peut pas ne pas être comblé [18].

15. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 378.
16. Le mot est employé par D. lui-même, *loc. cit.*, p. 139 : « infrustrabilité ». Il correspond à l'allemand : Zielsicherheit et Unfehlbarkeit (p. 138).
17. *Summa contra Gentiles*, III, 57.
18. de Lubac, *Surnaturel*, p. 469.

Mais précisément, après tout cela, la difficulté pour l'essai D. de garantir encore la gratuité du don de Dieu semble singulièrement aggravée. Si Dieu ne peut plus refuser la surnature à un esprit qu'il y a destiné en le créant, cette surnature, semble-t-il, est simplement *due* à cet esprit, elle est pour lui l'objet d'une requête, d'une exigence, d'un droit, — du droit inscrit dans l'absolu même de son désir. Voilà la gratuité du surnaturel apparemment bien compromise !

Nous croyons discerner, dans l'essai D., deux manières de dissiper cette apparence, deux tentatives de conciliation entre l'absolu de la tendance et la gratuité de son terme. La première, passant de la considération de la nature à celle de son terme surnaturel, procède pour ainsi parler de bas en haut. Elle commence par nous rappeler qu'aux termes de l'anthropologie chrétienne et patristique, l'homme n'est pas en face de Dieu comme une sorte d'absolu, jouissant d'une réalité autonome ; il n'est rien qu'image de Dieu, « reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du souffle qui ne se solidifie jamais en nature indépendante [19] », νοῦς inconcevable autrement que comme une participation toujours gratuite au πνεῦμα. Si nous méconnaissions cette condition de notre esprit — et en fait, nous la méconnaissons fréquemment — si nous le concevions comme une monade, coupée de sa relation transcendantale à son créateur, émancipée dans son être et dans son action, alors, oui, sans doute, le désir de voir Dieu, étant absolu, aurait le caractère d'une exigence, d'une sorte d'intimation adressée à Dieu, à laquelle il aurait à faire droit. Mais, avec les Pères, conservons à l'esprit sa dépendance native : participation de l'esprit divin, il ne s'appartient pas, il demeure sans cesse la propriété de son auteur ; par suite, l'appel qu'il lance vers Dieu est en quelque sorte poussé par Dieu lui-même ; il désire Dieu, mais son désir, né de Dieu et alimenté par lui, n'est rien que l'emprise de Dieu sur nous et sa volonté de se donner, volonté toute gracieuse en son origine et en sa persévérance. Dans cette optique, on le voit aisément, la gratuité de la surnature demeure sauve et « le monstre de l'exigence » est « exorcisé [20] ». Ou plutôt, consentons à dire que le mot revient naturellement à l'esprit, mais il est désormais « innocenté [21] » : l'exigence prononcée par notre cœur est celle que Dieu lui-même fait valoir, et la marque en nous de son appel. Exigence qu'on peut dire « naturelle », si l'on entend par là « constitutive », non surajoutée à une « essence » qu'il faudrait d'abord définir sans elle ; mais toute surnaturelle dans sa source non moins que dans son objet puisqu'elle a pour principe la volonté béatifiante et salvifique de Dieu. Exigence enfin qui n'a rien d'un commandement insolem-

19. de Lubac, *Surnaturel*, p. 435.
20. *Ibid.*, p. 486.
21. *Ibid.*, p. 489, n. 1.

ment notifié au Seigneur : sans doute, à « l'endroit divin » selon lequel elle est appel de Dieu même, se conjugue en elle un « envers humain » selon lequel elle est nôtre [22] ; mais même considérée selon cet envers, elle n'a rien d'une mise en demeure, elle est au contraire pure obéissance, soumission de l'esprit à l'ordination qu'il doit à la libéralité de son créateur.

Montrons autrement la même gratuité du surnaturel. Autrement, c'est-à-dire en procédant cette fois de haut en bas, en partant de l'excellence unique du don de Dieu. Ce don est en effet Dieu lui-même ; or si déjà le don d'une personne créée est toujours libre à l'égard de toute exigence concevable, sous peine de ne plus être un don et de perdre tout son prix, à fortiori le don de la personne par excellence : ici, c'est la souveraine indépendance, la pleine gratuité inaliénable. Gratuité qu'il faut se garder de confondre avec celle de la création (comme si l'appel à l'ordre surnaturel était identique au geste gratuit qui nous a créés), ou même comme s'il en résultait nécessairement : la surnature, étant le don incréé, ne peut pas ne pas se distinguer des autres dons conférés dans l'acte créateur. L'élévation à la dignité de fils adoptifs nous communique l'essence divine elle-même ; or la nature même d'une telle communication en fait une œuvre plus haute que la création ; son excellence propre lui assure une gratuité pareillement propre : elle demeure indue (indebita) pour toute créature si haute soit-elle. Ainsi Dieu n'a pu être « contraint par rien d'imprimer à mon être une finalité surnaturelle ». Et « pas plus que la création même n'est la suite nécessaire de quelque chose qui l'aurait précédée, pas davantage le don surnaturel n'est une simple *sequela creationis*. Entre la nature existante et le surnaturel auquel Dieu la destine, la distance est aussi grande, l'abîme est aussi profond, l'hétérogénéité est aussi radicale qu'entre l'être et le non-être [23] ».

Sans doute, en face de la grâce d'élévation à l'ordre surnaturel, voici le désir absolu de la créature : absolu du désir qui semble exiger l'élévation et donc lui enlève, malgré tout, sa gratuité propre et distincte. Mais ce n'est que fausse apparence : que le désir soit absolu, cette expression désigne moins un caractère du désir lui-même, qu'une détermination de son objet : le don surnaturel ne dépend plus d'une nouvelle initiative divine, il est effectivement présenté, il ne peut donc être qu'inconditionnellement convoité. Et sans doute encore, effectivement présenté, ce don est, par là-même, promis et donc, du côté de Dieu, infailliblement assuré : d'où il suit que le désir qu'il suscite est un désir « infrustrable ». Mais ici non plus, le fondement de cette infrustrabilité n'est pas à chercher dans le désir même : considéré en lui-même, le désir, si absolu soit-il, n'en demeure pas moins une volonté du gratuit comme tel : ce que nous voulons absolument c'est

22. de Lubac, *Surnaturel*, p. 436.
23. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, p. 104.

précisément le caractère de gratuité dans le don. « L'homme, par sa volonté voulante, appelle ce qui ne peut être que don de l'Etre infini et indépendant [24] ». Si, néanmoins, le désir sera infailliblement comblé, cela tient tout simplement à la promesse divine, à un amour qui s'étant engagé ne peut manquer à sa parole. Où voit-on en cela l'intervention d'un droit, d'une exigence quelconque de la créature en face de son créateur?

C'est pourquoi l'essai D. entend bien n'avoir rien de commun avec le baianisme. Baius raisonnait à partir de la nature; privée de la grâce, elle était, pour lui, par là même privée de sa bonté, de sa vérité, de son unité; en d'autres termes, la nature exigeait la grâce comme une condition de son bien-être; la création appelait comme son dû, ou tout au moins comme sa suite naturelle, la surnature. Rien de pareil ici, nous venons de le voir; le désir absolu de l'homme en quête de Dieu ne l'empêche pas de demeurer humblement en disposition d'attente et de soumission, et l'infaillibilité du don ne nuit aucunement à sa totale liberté.

Pas davantage, ne nuit-elle à son caractère mystérieux. L'essai D. répond ici à une objection : l'absolu de désir, lui oppose-t-on, quand bien même il respecterait la gratuité du surnaturel, permettrait du moins d'en déduire rationnellement l'existence à partir de la nature : car il est le signe non seulement d'un don possible, mais d'un don certain; en réfléchissant sur mes tendances, ma raison sera en mesure de découvrir non seulement la possibilité du surnaturel, mais sa réalité effective; et c'est au reste ce dont l'essai D. semble convenir expressément lorsqu'il dit : si notre désir est absolu, cela signifie que le surnaturel nous est effectivement présenté. Mais par suite aussi, c'est donc la raison naturelle qui nous manifeste, soit par une analyse rationnelle, soit par une exploration concrète de nos tendances, l'existence de l'ordre surnaturel et notre vocation à la possession de Dieu. Celle-ci n'est plus un mystère, ni l'objet d'une divine révélation.

L'objection vaudrait, répond l'essai D., si le désir se manifestait à notre réflexion, dans toute sa portée, selon toute sa nature et toute sa force. Mais il n'en est rien. De nous-mêmes, et abstraction faite de la révélation, nous ne le percevons guère que comme une tendance vers un but indéterminé, vers un au-delà de tout donné, comme un dynamisme illimité plutôt que comme l'appétit d'un objet précis, ou de l'être qui serait Dieu; il ne se trahit à nous comme désir de voir Dieu, et surtout comme désir absolu, qu'à la lumière de la révélation; nous nous laissons dire par Dieu lui-même que notre cœur est inquiet de Lui et ne trouve son repos qu'en Lui; c'est grâce à la promesse qui nous est faite de la vision face à face que nous apprenons à interpréter correctement nos aspirations. L'homme est à lui-même un mys-

24. de Montcheuil, *Maurice Blondel, Pages religieuses*, Paris, 1942, p. 39.

tère ; « certains abîmes de sa nature ne s'entr'ouvrent qu'au choc de la révélation [25] » ; et c'est en se révélant Lui-même que Dieu nous révèle nous-mêmes à nous-mêmes. Par suite, nous pourrons bien, à partir du désir absolu, induire l'infaillibilité de son apaisement, mais cette induction respectera le mystère du surnaturel, puisque son point de départ n'aura été désigné que par la Parole de Dieu.

Mais, oppose-t-on à l'essai D., vous enlevez toute consistance à la nature ; dans votre système, la grâce la détruit à son profit ; il n'y a plus que grâce, puisqu'il n'y a plus qu'un être constitutivement ordonné à la possession de Dieu ; l'homme est, dans son essence même, surnaturel. A quoi, l'essai D. répond : loin de détruire la nature, nous l'assurons et nous sommes bien seuls à le faire, car la théorie de la nature pure ne garantit, nous l'avons déjà montré, que la consistance d'une nature possible, alors qu'il faudrait fonder notre nature effective ; c'est à quoi nous réussissons, tout simplement en renvoyant aux principes qui nous ont aidé à fonder la gratuité du surnaturel : nous l'avons vu, le fait, pour le désir absolu, d'être constitutif de notre nature, n'entraîne pas, pour celle-ci, une exigence de la surnature ; le don surnaturel, disions-nous, n'est pas une simple *sequela creationis* ; entre la nature existante et le surnaturel que Dieu lui destine l'abîme est aussi profond qu'entre l'être et le non-être. Qu'est-ce à dire sinon que la nature effective possède sa consistance propre inaliénable ? L'ordre de nature se distingue pleinement de l'ordre surnaturel, ordre de nature où nous acquérons les connaissances et où nous posons les actions proportionnées à nos forces, à ces forces dont nous sommes redevables non pas au don incréé, mais au don de la seule création.

Enfin, l'essai D. repousse une dernière objection : au nom de la liberté et de la toute-puissance divine, ne faut-il pas pouvoir dire que Dieu aurait pu destiner l'homme à une autre fin que la vision béatifique ? La négation de la nature pure limite, semble-t-il, ces deux attributs divins ! Mais une fois de plus, fausse apparence : gardons-nous de tout anthropomorphisme, évitons de nous représenter la liberté divine comme une liberté de choisir entre deux termes possibles, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; en Dieu, la liberté ne peut pas comporter de choix, et elle n'en est pas moins parfaite et plénière [26]. Mais admettons même, à titre d'approximation rudimentaire, cette expression : Dieu aurait pu destiner l'esprit (incarné) à une autre fin que la vision béatifique. Il resterait que cet esprit incarné ne serait pas l'homme, pour la raison dite plus haut : la fin effective d'un être intéresse son essence même ; à cela, impossible à Dieu de rien changer : et on ne limite pas sa toute-puissance pour dire qu'il ne peut créer un être sans lui donner d'être ce qu'il est.

---

25. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p. 118.
26. C'est du moins ainsi que je comprends H. Bouillard, *loc. cit.*, p. 379.

## II

Cet essai D. a fait l'objet d'un examen critique de la part du P. Karl Rahner.

Celui-ci lui reconnaît d'abord plusieurs mérites positifs. Le principal est d'avoir rappelé au départ un principe trop oublié : toutes les spéculations sur la convenance du surnaturel par rapport à la nature et sur le désir naturel de voir Dieu doivent se suspendre à une vérité théologique, à l'expression d'un fait que la Parole de Dieu est seule à nous révéler : Dieu a créé l'homme en vue de se donner à lui, dans le Christ; la seule fin dernière assignée en fait à la création des esprits est la possession de Dieu même; volonté divine qui n'a pas été découragée par la prévision du péché : Dieu a décrété pour ces hommes qu'il prévoit pécheurs la condition de fils adoptifs.

Or, ajoute Rahner — et cette remarque lui est propre — tout décret divin suscite nécessairement un effet dans son terme. La volonté divine de nous adopter ne peut se concevoir comme une réalité juridique totalement extrinsèque à l'homme; il faut bien que corresponde en nous une ordination très intérieure à cette destination; faute de quoi nous ne serions pas obligés d'accepter celle-ci. Au surplus, la possession de Dieu, la vision béatifique a pour nous les caractères d'une vraie fin : comment le pourrait-elle si nous n'étions pas mis en rapport avec elle par un attrait et par une tension intérieure?

Il y aura donc, nécessairement, dans la nature humaine concrète, telle que Dieu l'a voulue en fait, désir de la vision béatifique, aspiration au Royaume. Désir et aspiration que nous ne révèle pas d'abord ni l'analyse réflexive des implications de notre acte intellectuel ni l'exploration de nos tendances concrètes, mais la Parole de Dieu. Et ce n'est qu'à la lumière de celle-ci, que réfléchissant sur notre vie nous nous verrons tels que nous sommes, des êtres épris et inquiets de Dieu lui-même.

Bien entendu, ce désir est absolu [27]. Non pas : Je désirerais si Dieu m'appelait effectivement. Dieu m'appelle : du côté de Dieu, la condition est posée; l'aspiration suscitée par lui est donc inconditionnelle. Non pas cependant désir *efficace*, du moins pas nécessairement : il le serait, s'il me procurait une possession inchoative de la fin; c'est ce que fait la grâce sanctifiante; mais le désir dont on parle ici ne s'identifie pas nécessairement avec la grâce; disons même qu'il la précède logiquement; et surtout, il survit à sa disparition; le chrétien, en état de péché, n'a plus la grâce et pourtant il demeure intérieurement orienté à la fin surnaturelle, il ne cesse de la désirer, il est obligé d'y tendre.

---

27. *Orientierung*, p. 142 : « il ne suffit pas de concevoir le désir comme conditionné » (bedingt).

Tout cela entraîne deux conséquences que l'essai D. a justement fait valoir. Tout d'abord : la nature de l'homme non orientée effectivement à la vision de Dieu, la nature pure (à supposer qu'elle soit possible) nous est à peu près inconnaissable. Beaucoup de théologiens pensent le contraire. Ils supposent plus ou moins expressément que le décret de Dieu ordonnant les hommes à l'ordre surnaturel reste extérieur à notre nature aussi longtemps que l'appel divin n'a pas suscité en elle la grâce sanctifiante, l'aspiration *efficace*; à leurs yeux, l'homme (pécheur) déjà destiné à la vision béatifique, mais non pas encore justifié par la grâce, est, dans sa nature, exactement identique à l'homme qu'il serait, si Dieu ne l'avait pas voué effectivement à l'ordre surnaturel, s'il l'avait laissé dans l'ordre naturel; en bref, la nature privée de la grâce, la nature tombée vérifie en soi les conditions d'une nature pure. Par suite, l'homme tombé s'éprouve et, en réfléchissant sur soi, se découvre comme simple nature; il peut même établir exactement quelle serait sa fin dans un ordre naturel, sa connaissance de Dieu, les lois de sa vie morale; il peut, en tout cas, effectuer une coupe bien tranchée entre le domaine de la nature et de la grâce, et donc aussi construire un concept nettement dessiné de la nature absolue de l'homme.

Illusion, observe Rahner : l'appel de Dieu au surnaturel, nous l'avons dit, suscite, dans la nature de l'homme même pécheur, une aspiration inconditionnée au Royaume. Par conséquent, dans sa réflexion sur soi l'homme ne peut atteindre en soi-même une condition qui n'est pas la sienne; il ne peut décider si les phénomènes humains qui s'offrent à son expérience — ses désirs, ses regrets, ses angoisses, sa peur de la mort, ses passions mêmes — se vérifieraient de la même manière dans un ordre simplement naturel. Pas de chimie philosophique concevable qui permettrait de séparer à l'état pur la nature des impulsions supérieures qui la travaillent. Essaierons-nous, pour circonscrire l'essence immuable de l'homme, une déduction transcendantale [28], une détermination des conditions nécessaires et universelles de l'espèce-homo? Nous arriverons, par cette voie, à dire de l'homme, par exemple, qu'il est un animal raisonnable; mais dans la « raison » que nous lui reconnaîtrons, d'où saurons-nous que ne se dissimule pas un trait, un caractère qu'elle doit à son insertion effective dans un ordre surnaturel? Ainsi, certains philosophes chrétiens déclarent découvrir dans ce qu'ils appellent l'intelligence comme telle un désir de la vision béatifique (désir qu'ils déclarent du reste conditionné). Mais savent-ils vraiment que ce désir n'est pas l'emprise, sur leur nature, du surnaturel effectif? En bref, impossible de mettre entre parenthèses — du moins avec certitude — tout élément surnaturel dans la description du phénomène humain; et donc, pas de concept pur possible de la nature absolue.

28. *Orientierung*, p. 142 : « ...einer gewissermassen transzendentalen Deduktion... um das unaufhebbare Wesen des Menschen festzustellen ».

Autre conséquence incontestable de l'essai D. : l'extrinsécisme est une doctrine sans espoir. Dès avant la grâce sanctifiante, il y a ordination à l'ordre surnaturel : quand donc cette grâce nous sera donnée, elle n'aura rien d'une superstructure ajoutée exclusivement du dehors à une nature de soi indifférente à la recevoir. La nature concrètement prise, c'est-à-dire la nature voulue en fait par le créateur appelle — et appelle absolument — la possession de Dieu et la grâce qui la prépare. Ceux qui ne veulent pas en convenir professent une opinion religieusement dangereuse : si, comme ils le veulent, la nature est fermée sur elle-même, l'ordination divine effective au surnaturel sera justement éprouvée par l'homme comme une intrusion troublante et même violente dans son univers; et le poussant à des fins pour lesquelles il n'est pas fait, elle méritera de sa part le refus; ou du moins, elle ne pourra pas s'imposer obligatoirement à son acceptation. Il est vrai, certains cherchent à échapper à cette menace par la théorie du désir conditionné; mais, observe Rahner (si du moins nous comprenons bien sa pensée), une tendance conditionnée n'empêcherait pas la nature, placée devant l'offre du surnaturel, de le refuser légitimement et de se fermer sur elle-même; car sa fin naturelle, son bonheur fini, ne deviendrait pas, pour elle, en raison de cette offre, un demi-malheur (ein halbes Unglück), il demeurerait une vraie fin, un vrai bonheur : or rien ne peut l'obliger à renoncer à son bonheur proportionné authentique [29].

Jusqu'ici, l'adhésion. Voici maintenant le refus : et non pas d'un point secondaire de l'essai D., mais de son explication, jugée insuffisante, de la gratuité du surnaturel.

Très justement, l'essai D. exige d'une théorie du surnaturel qu'elle en manifeste la gratuité non seulement par rapport à un homme hypothétiquement construit par la pensée (l'homme de la nature pure), mais par rapport à l'homme historique et concret, animé d'un désir absolu de l'au-delà. Très justement : car la grâce est un pur miracle, un don inouï et inespéré, mais pour qui donc? Pour une nature qui s'est, pour ainsi parler, retranchée de l'existence et réintégrée dans l'ordre des possibles? Non, assurément. Mais pour l'interlocuteur réel et existant que je suis, en fait, en face de Dieu : ainsi l'affirme la révélation chrétienne.

Mais, précisément, l'essai D., qui a très bien vu cette exigence imposée à la théorie, s'est rendu incapable, selon Rahner, d'y satisfaire. Et d'un mot cette incapacité tient au fait qu'il a vu dans le désir absolu un désir *naturel*; disons mieux pour éviter toute ambiguïté : un désir constitutif de la nature, un désir essentiel [30].

---

29. *Orientierung,* fin de la seconde colonne de la p. 142.

30. On sait que, dans la terminologie scolastique, le désir naturel est quelquefois distingué du désir élicite; ce n'est pas le cas ici, où naturel, comme on le verra mieux bientôt, s'oppose à gratuit, surajouté, surnaturel.

Aucune difficulté dans l'idée d'un désir simplement *absolu,* si ce désir *n'est pas constitutif,* s'il est lui-même gratuitement surajouté à l'essence. Certes, de son caractère absolu, nous pourrons conclure à l'infaillibilité de son exaucement; parce qu'absolu, il est certainement « infrustrable »; Dieu a décidé de conférer la surnature à l'homme qu'il y appelle librement; en raison de ce décret, Dieu doit à sa sagesse et à sa fidélité d'accorder le don; on peut dire qu'il se le doit à lui-même; et néanmoins ce don infaillible reste gratuit, précisément parce que le fondement de son infaillibilité ne se trouve qu'en Dieu lui-même, et non pas dans l'essence de l'homme : sa collation infaillible ne vient pas combler dans le désir absolu une exigence que l'idée de l'homme ferait valoir. Tout autrement en va-t-il si le désir absolu est constitutif. Ici par hypothèse, l'appel divin ne s'est pas borné à susciter un désir absolu dans le sujet; mais le sujet, déclare-t-on, n'est concevable et ne peut exister sans ce désir; le mouvement vers Dieu entre dans son idée, dans sa possibilité même. En ce cas, la collation du don répond à une authentique exigence de la créature; l'exaucement du désir n'est plus gratuit, il est dû; l'infaillibilité du don de la grâce se dérive, ici, de la nature même; quoi qu'on en dise, la surnature devient une simple *sequela* (*necessaria*) *creationis.* Sans doute, ici aussi, on peut dire que Dieu se doit à soi-même de nous exaucer, mais on n'échappe pas à la nécessité d'avouer qu'il nous le doit aussi à nous-mêmes. Une fois supposé son décret de création, il doit à l'homme lui-même de lui accorder une destination sans laquelle sa nature n'est ni intelligible, ni définissable, ni possible.

Pour sauver, malgré tout, la gratuité du don, l'essai D. avait invoqué la comparaison du mendiant [31] : si je dis à un pauvre : venez demain déjeuner chez moi, ce mendiant est sûr de sa table, non pas toutefois en raison d'un droit suscité par mon invitation, mais en raison de ma libéralité qui m'a inspiré mon geste, et de ma fidélité à mes promesses. Mais la comparaison cloche en un point décisif : le mendiant n'a pas une disposition naturelle et constitutive à être nourri demain par cet hôte effectif déterminé; et par suite, c'est vrai, aucun droit en lui, aucune exigence; mais telle n'est pas la condition de l'homme dont on a commencé par dire qu'il a une disposition naturelle (Naturanlage) au surnaturel; ici, cette disposition de nature crée un droit, fonde une exigence, supprime la gratuité. Ou plutôt, il n'y a plus d'autre gratuité que celle de la nature même et du don de la création.

Il est vrai, l'essai D. a remarqué justement que la surnature, étant la communication de l'amour divin personnel et souverainement libre, se distinguera toujours, par son excellence, des autres dons conférés

31. *Orientierung,* p. 139.

à une nature dans sa création même ; don incréé, elle restera, dans sa liberté, sans commune mesure avec les autres bienfaits ; le fait qu'elle viendra combler un désir absolu constitutif n'empêchera pas cette distinction, ne lui enlèvera pas sa transcendance par rapport aux autres perfections de la nature. Mais cette remarque n'offre pas, dans le problème présent, tout l'intérêt que lui prête son auteur : pour un désir absolu constitutif, la surnature se distingue du don de la création, comme l'infini du fini, sous le rapport de l'excellence intrinsèque, c'est vrai, mais pas sous le rapport de la gratuité ; à une nature qui, comme nature, le désire absolument, le Royaume est dû au même titre que les autres principes créés qui constituent notre essence. Or c'est une gratuité distincte qu'il faudrait, aux termes du dogme chrétien, assurer à la surnature.

En bref, Dieu veut pour les hommes la fin surnaturelle ; cette volonté est bien le « primum in intentione divina ». Reconnaissons qu'elle suscite nécessairement dans la nature une inclination à la surnature ; Dieu ne peut nous fixer cette fin sans nous accorder à elle par une disposition intérieure. Mais n'en concluons pas que cette disposition soit à ce point naturelle que la nature serait inconcevable sans elle. Autrement, il faudrait dire que, sans doute, la création de cette nature, prise comme tout, c'est-à-dire, avec cette disposition, serait une œuvre divine gratuite et libre, mais non plus que la surnature ait une gratuité qui lui soit propre.

Cette critique de l'essai D. a déjà fait pressentir l'opinion positive du P. Rahner. A présent, il l'expose expressément. L'homme a été créé par Dieu pour l'alliance, pour recevoir en soi la plénitude divine. Cette libre destination fait naître nécessairement en lui une « affinité » (« Kongenialität ») [32] à cette fin qu'on lui destine. Affinité très profonde — elle le marque au cœur même de son être concret (sein Innerstes und Eigentlichstes) — et surtout inamissible : l'homme ne cessera plus d'être interpellé par l'amour divin ; même dans les abîmes du péché il garde brûlante en soi cette aspiration vers Dieu et vers l'immédiation de la vie trinitaire. D'un mot, elle est « l'existential central et durable de l'homme concret [33] ».

---

32. *Orientierung*, p. 144.

33. « ...das zentrale und bleibende Existential des Menschen, wie er wirklich ist. » *Ibid.*, p. 144, *a*. Nous avons hésité à traduire « das Existential » par « l'existential » au lieu de « l'existentiel », terme plus accrédité, en français, dans la langue philosophique. Si nous avons fini par prendre le premier, c'est pour plus de fidélité à la pensée du P. Rahner : ce n'est pas sans raison qu'il n'a pas écrit « das Existentielle » mais bien « das Existential ». On sait, en effet, que Heidegger a distingué son analytique existentiale, de l'analytique, dite existentielle, de Kierkegaard et de Jaspers (cfr *Sein und Zeit*, Tubingue, 1949, 6e édit., p. 12) : la première a l'ambition de manifester les structures générales du *Dasein*, communes à l'ensemble des êtres humains, antérieures à toute décision personnelle, à tout engagement de la liberté (nous pourrions dire : la structure ontologique de l'homme) ; la seconde, au contraire, n'est guère qu'une description des possibilités concrètes offertes à l'existence, c'est-à-dire à l'acte par lequel je me pose en

Mais, à la différence de l'essai D., nous devons dire de cet existential que la profondeur de son insertion dans la nature ne l'empêche pas d'être gratuit, non dû (ungeschuldet), et déjà surnaturel. Aux termes de la révélation, il n'y a pas que le don de la création qui soit un don libre, mais plus libre encore le miracle inespéré de la venue de Dieu et de son amour personnel au-devant de notre existence. Or, si l'affinité susdite était constitutive de notre nature, s'il n'y avait aucune distinction entre l'existential concret et ce que nous sommes naturellement, en ce cas, nous pourrions sans doute encore, en êtres libres, nous révolter contre notre nature même, en haine de Dieu et du don de soi qu'il nous ferait en elle, mais nous ne pourrions plus voir venir à nous l'amour divin comme une grâce, comme une réalité imméritée. En bref, si le désir était naturel, Dieu, son terme, lui serait dû.

Par où l'on voit que, dans l'analyse de l'essence concrète de l'homme, s'impose au penseur chrétien une distinction entre l'existential qui nous réfère à Dieu et qui est déjà surnaturel, et ce qui demeure comme « reste », après abstraction de l'existential; en d'autres termes, le théologien est obligé de poser, en face de l'existential, la *nature,* en comprenant, sous ce mot, ce dont la pensée a besoin pour penser l'existential comme gratuit; il doit postuler, dans l'essence historique de l'homme, la présence d'une réalité encore concevable après que l'existential en a été abstrait à titre de détermination non due. Réalité dont il doit bien accorder qu'elle possède encore un sens et une possibilité d'existence (einen Sinn und eine Daseinsmöglichkeit), même si l'existential est imaginé comme absent. Faute de quoi, une fois de plus, l'existential, déclaré naturel, ravirait sa gratuité à la grâce à laquelle il nous ordonne.

Mais alors, dira-t-on à Rahner, vous revenez à la théorie de la nature pure et vous la déclarez nécessaire! Sans aucun doute, répond-il. Mais nous n'en revenons pas, pour autant, à l'image précise qu'en donnent un bon nombre d'auteurs. A leurs yeux, le contenu de la nature absolue est pleinement déterminable; pour nous, il échappe presque entièrement à nos prises; il n'est pas une « grandeur » définissable et aucune horizontale un peu nette (keine saubere Horizontale) [34] ne se laisse tirer entre lui et le surnaturel; impossible d'établir exactement ce qui, dans notre expérience, relève de la nature comme telle. Par exem-

---

tant que personne libre. Or, quand il écrivait ces mots déjà cités : « das zentrale und bleibende *Existential* des Menschen, wie er wirklich ist », le P. Rahner se souvenait certainement de cette distinction et il entendait bien désigner, faut-il le dire, par cet existential surnaturel une réalité inscrite par Dieu en l'homme, en tout homme, avant tout exercice de la liberté. Par ailleurs, c'est en vain qu'on chercherait dans l'article du P. Rahner un usage quelconque de la notion précise, et proprement jaspérienne, de l'existentiel; il n'en avait nul besoin; et c'est pourquoi nous aurions pu, à la rigueur, employer le mot « existentiel » sans risquer de créer des confusions.

34. *Orientierung,* p. 145.

ple, il arrive à l'homme, dans la douleur, ou dans le travail accablant, ou en face de la mort, de sentir s'éveiller une aspiration à un monde meilleur, à une réalité absolue; ne l'oublions pas, cet homme est toujours sous l'influence d'un existential surnaturel (si ce n'est sous l'influence de la grâce proprement dite); aussi, est-il à penser que cette aspiration procède de cette disposition existentiale; comment la nature, prise en elle-même, réagirait-elle à ces phénomènes humains de la douleur et de la mort, nous ne le saurons jamais exactement.

Nous en aurons bien quelque soupçon. Car Rahner concède la perception possible d'un certain contenu de la nature. La définition de l'homme comme « animal raisonnable » pourra toujours paraître assez pertinente. En tout cas, en principe, il est possible au philosophe de construire de par ses propres méthodes (von sich aus) un certain concept de l'être humain, dont il pourra estimer quelques traits nécessaires et universels. Concept philosophique matériel qui fournira, en quelque sorte, un contenu au concept théologique purement formel de la nature pure. Mais cette philosophie de la nature absolue ne sera jamais pleinement certaine de ses résultats : qui lui garantira que des déterminations qu'elle incline à considérer comme purement naturelles ne relèvent pas de l'existential surnaturel? Et cette incertitude l'affectera surtout dans son étude de la relation de l'esprit à Dieu et dans la détermination des lois morales. Car c'est évidemment dans cette zone anthropologique spirituelle que l'existential surnaturel exerce au maximum son influence. Mais prenons-y garde : ne faisons pas dire au P. Rahner qu'il ne croit pas à une connaissance philosophique certaine de la nature, de la morale naturelle, du droit naturel; si nous le comprenons bien, il ne nie aucunement cette possibilité de certitude et de science : il nie seulement la connaissance certaine du contenu de la nature pure, mais non pas du contenu de la nature concrète; il entend bien qu'il est possible à la raison humaine d'établir en toute fermeté certains droits et certains devoirs de la nature humaine historique, de la nature effectivement ordonnée à Dieu sinon toujours par la grâce proprement dite, du moins par l'existential surnaturel.

Reste que la disposition absolue au surnaturel est elle-même gratuite et surnaturelle, c'est-à-dire détermine accidentellement une nature concevable et possible sans elle. Mais comment peut-elle s'y insérer, si, de par elle-même, cette nature pure n'a pas une disposition à la recevoir? En effet, il n'en peut être autrement : le P. Rahner en convient : il faut bien admettre une disposition naturelle et constitutive à la disposition surnaturelle, une « ouverture de la nature à l'existential surajouté » (« eine Offenheit für dieses übernatürliche Existential ») [35]. Et l'on n'hésitera pas à en parler, avec l'Ecole, en termes

35. *Orientierung*, p. 145.

de puissance obédientielle. A condition toutefois de ne pas la réduire à une simple non-répugnance : bien plutôt, la concevra-t-on comme le dynamisme naturel illimité de l'esprit : car un dynamisme illimité est, on peut le montrer, la condition à priori de la possibilité d'une vie intellectuelle et il est naturel de penser que ce dynamisme naturel constitue le point d'attache, le point d'insertion de l'existential surnaturel. D'autre part, on évitera d'identifier ce dynamisme avec « le dynamisme que nous éprouvons dans l'aventure de notre Dasein spirituel concret », car dans ce dernier, l'existential surnaturel est déjà à l'œuvre : en somme, le dynamisme purement naturel ne nous est pas donné dans l'expérience — du moins, nous ne pouvons l'y distinguer avec certitude de l'aspiration surnaturelle — nous n'en affirmons l'existence qu'à la lumière d'une déduction transcendantale des conditions à priori de toute connaissance intellectuelle. Irons-nous plus loin et y verrons-nous un désir de voir Dieu ? Certainement pas un désir inconditionné, puisqu'il est simplement la capacité naturelle du seul désir inconditionné acceptable, de l'existential surnaturel ; le confondre avec celui-ci équivaudrait de nouveau à nier la possibilité de la nature pure, d'une condition concevable où l'homme ne serait ordonné effectivement qu'à la possession de Dieu *in umbris et imaginibus*. Mais peut-être serait-il un désir conditionné de voir Dieu ? Le P. Rahner ne se pose pas nettement la question, mais certains indices donnent à penser qu'il refuserait d'aller jusque-là et qu'il se borne à le concevoir comme une inclination indéterminée à tout bien.

Quoi qu'il en soit, on voit que Rahner, pour finir, rouvre la question du surnaturel dans les termes qui avaient été ceux de l'Ecole, au moins depuis l'époque de Cajetan. Avec l'essai D., Rahner avait souligné, au départ, l'importance de poser le problème de la surnature et de sa gratuité par rapport à la nature historique, le décret divin ayant suscité en l'homme concret un désir absolu du surnaturel ; et nous pouvions croire alors que cette nouvelle optique allait faire taire les anciennes querelles, en les supprimant ; mais dès là que le désir absolu est déclaré lui-même surnaturel, voici que se redressent tous les litiges anciens, sur la simple non-répugnance, sur la convenance positive et sur le désir conditionné.

## III

L'essai de H. U. von Balthasar n'a peut-être pas été conçu dans l'intention de les refouler définitivement. Mais du moins c'est à cela qu'il aboutirait, s'il réussissait à se faire accepter.

Avec l'essai D., avec Rahner, Balthasar demande au penseur chrétien de souligner, au départ de sa théologie de la grâce et de l'homme, le souvenir de l'intention divine effective qui a présidé à la créa-

tion : en fait, Dieu a créé l'homme dans le dessein de se l'unir à lui-même : c'est cette destinée qui explique l'homme et lui donne son sens : sa bonté, sa vérité, son unité est celle d'un être orienté, au plus intime de lui-même, à la possession de Dieu.

Mais il va de soi que cette destination, tout en l'affectant dans son essence, est une faveur toute gratuite; or une gratuité ne peut pas se définir en des termes purement absolus : un don n'est jamais gratuit que pour son bénéficiaire. Par conséquent, l'ordre effectif et seul existant de la surnature appelle nécessairement un concept corrélatif de nature, sans lequel il est impensable : « La grâce est grâce pour une nature et à une nature; logiquement, sinon temporellement, elle présuppose toujours une nature [36] ». En d'autres termes, nous ne pouvons pas penser l'être humain concret que nous révèle la Parole de Dieu, sans engager dans cette pensée l'idée d'une nature qui fait face à l'orientation vers Dieu, qui en est le sujet non pas séparé, mais distinct, et qui constitue, dans l'unité indivisible de notre essence concrète, une sphère relativement indépendante, présupposée à la grâce, et non pas simplement dérivée de celle-ci comme une de ses formes ou de ses expressions. Aussi condamnable toute dérivation de la grâce à partir de la nature (Baius), aussi illégitime toute réduction de la nature à une forme de la grâce, toute destruction de la première par la seconde [37].

Mais il importe de remarquer que ce concept d'une nature distincte de la grâce n'est guère qu'un concept abstrait et formel. *Abstrait* tout d'abord : en fait, n'existe que la nature graciée. Ou plutôt, la nature peut être privée de la grâce proprement dite; mais dans cette privation, elle ne cesse d'être destinée par Dieu à la possession de lui-même, elle n'est pas réduite à l'état de pure nature; elle reste insérée dans un ordre surnaturel. Il faut en effet se garder de confondre possession de la grâce et ordre de grâce; le péché nous enlève la possession, mais non pas l'ordre et l'absence actuelle de la grâce dans le pécheur est toute différente de son absence dans une nature pure (à supposer que celle-ci soit possible); dans le premier cas seulement c'est une privation de ce qui devrait être : devoir être toujours actuel et qui constitue précisément l'*ordre* de surnature dans lequel l'homme demeure situé. Concept *formel* ensuite : et il faut entendre par là que le contenu du concept de nature n'est guère définis-

36. H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, p. 291.

37. K. Barth n'a peut-être pas évité cette faute. Cfr A. Ebneter, *Der Mensch in der Theologie Karl Barths*, Zurich, 1952, p. 36 : « Aber in der ganzen Systematik, die nur ein reines « von-oben-nach-unten » kennt, lauert beständig die Gefahr, die Natur zu einer blossen *Form* der Gnade zu verflüchtigen. Alles Geschaffene wird nur Zeichen, Verheissung und Erwartung der Gnade. Selbst von protestantischer Seite wurde gegen Barths allgemeine Schöpfungslehre der Vorwurf erhoben, dass ein gewisser Schöpfungsdoketismus aufscheine, da alles nur noch eine Art Zeichensprache des Gottes-Bundes werde ». Ebneter invoque ici la *Dogmatik*, III, 1, p. 75, 82, 175; III, 2, p. 344 suiv.

sable à nos yeux : parce que fruit d'une abstraction, il n'est nulle part donné comme tel dans l'expérience; impossible d'en distinguer exactement les traits de ceux que la nature doit à son appartenance à l'ordre surnaturel. Aussi les questions de savoir si et en quelle mesure appartiennent à cette nature abstraite l'ignorance, la résistance intérieure au bien, la concupiscence, la maladie, la mort (et quelle forme de mort), comme aussi le mariage, la société, l'Etat, quelle serait la relation de cette nature à un Dieu qui ne se serait pas révélé personnellement, quelle la nécessité de la prière, le sort éternel de l'âme, la résurrection des corps, la béatitude finale : toutes ces questions ne peuvent que demeurer sans réponse [38].

Le P. Rahner nous a déjà tenu un langage assez semblable : impossible, nous donnait-il à entendre, de construire une morale de la nature abstraite. Ici Balthasar énonce expressément l'impossibilité d'une théologie purement naturelle. Il la fonde même sur deux motifs : la seule relation à Dieu qu'il nous soit donné de connaître est celle que contracte notre nature concrète, et celle-ci ne quitte jamais, même par le péché, l'ordre de la surnature; mais en outre, la lumière même dans laquelle nous construisons notre théologie est bien sans doute la lumière de la raison, mais non pas toutefois d'une raison abstraite, soustraite aux influences de l'ordre de grâce et de ce que Rahner appelait l'existential surnaturel : tout au contraire, c'est une raison qui est engagée, dès qu'elle s'éveille, dans la téléologie de la foi ou de l'incroyance [39]. Par là, Balthasar n'entend pas nier la possibilité de prouver Dieu, ni, d'une manière générale, de connaître Dieu, avec certitude, par la raison : il entend seulement que cette preuve et cette connaissance, et dans son point de départ (le monde de notre expérience) et dans ses moyens (la raison) engage des éléments qui ne relèvent pas de la nature abstraite.

Il n'y a donc nulle part en ce monde une réalité qui ne serait que nature [40]. Aussi le concept concret de nature, celui qui en fait une réalité engagée dans l'histoire du salut, est-il le concept essentiel et dominant (der beherrschende) [41]; le concept abstrait n'est guère qu'un concept auxiliaire (Hilfsbegriff), dont toute la fonction se borne à protéger le concept de grâce, à exprimer la substructure et la subjectivité dans laquelle la grâce vient s'insérer gratuitement. Pour énoncer son contenu, il suffit de dire qu'il désigne, dans l'homme, sa condition créée de sujet conscient et libre, spirituel et corporel [42] et y délimite une sphère relativement consistante (relativ eigenständige

38. Balthasar, *op. cit.*, p. 294.
39. *Op. cit.*, p. 291 : « Auch der Blick seiner Vernunft wird nicht der Blick einer ratio pura sein,... sondern der Blick einer je schon in der Teleologie des Glaubens oder Unglaubens stehenden Vernunft. »
40. *Op. cit.*, p. 298 : ein Stück « reiner Natur ».
41. *Op. cit.*, p. 300.
42. *Op. cit.*, p. 301.

Sinnsphäre) [43] et relativement intelligible en elle-même, à peu près ce que nous appelons la sphère de la culture, des relations personnelles (du *Ich-Du*), du couple homme et femme, mais dont nous devons ajouter aussitôt que nous n'arrivons pas à la circonscrire exactement dans sa réalité propre et séparée, à la distinguer de la grâce qui la pénètre dans toutes ses fibres et lui impose sa marque dans toutes les directions (...die konkrete, von der Gnade nach allen Richtungen geprägte und gezeichnete Natur) [44].

Jusqu'ici, Balthasar n'a rien ajouté de substantiel aux vues de l'essai D. et de Rahner. Mais reste à lui demander s'il estime que la gratuité de la grâce peut se concevoir sans affirmer la possibilité de la nature pure. Supposons même en effet, comme il le veut avec l'essai D. et avec Rahner, que la nature abstraite ne soit pas exactement délimitable dans son contenu ni saisissable en elle-même, abstraction faite de l'existential surnaturel qui l'imprègne. Après cela, on est encore en droit de se demander s'il ne faut pas néanmoins, pour garantir la gratuité de l'ordre surnaturel, reconnaître à cette nature abstraite et inconnaissable une possibilité absolue d'existence séparée. L'essai D. répondait non, Rahner répondait oui. A première vue, il pourrait sembler que Balthasar se rallie simplement à l'avis de l'essai D. Le fait de la gratuité de la grâce, écrit-il, ne suffit pas à fonder l'idée que la nature pourrait exister sans la finalité surnaturelle [45]. Et ici et là, il donne à entendre qu'une définition de la gratuité par en haut suffit bien à garantir la transcendance de l'ordre surnaturel : il entend par là que l'excellence propre de la surnature, son caractère de don incréé qui la distingue de tous les autres dons conférés dans la création même lui assure une gratuité distincte et propre, très suffisante pour satisfaire aux exigences du dogme chrétien, sans qu'il faille la déclarer gratuite par rapport à une nature qui pourrait exister sans elle.

Mais on s'aperçoit vite que Balthasar fait une certaine concession à Rahner. Déjà il nous a dit que la gratuité de l'ordre surnaturel, bien que substantiellement définie par son excellence unique, et par suite concevable « absolument », ne pouvait pas néanmoins ne pas se concevoir « relativement », c'est-à-dire sans engager l'idée d'une nature abstraite à l'égard de laquelle elle est gratuite. En somme, il faut compléter le concept de gratuité par en haut au moyen d'un concept de gratuité par en bas. Maintenant, accordons quelque chose de plus : d'un certain point de vue et à un certain niveau de pensée, il faut dire que cette nature abstraite, bénéficiaire du don gratuit de la surnature, est absolument possible et réalisable sans ce don. De quel point de vue? Du point de vue de l'homme, non pas du point de vue

43. Balthasar, *op. cit.*, p. 311.
44. *Op. cit.*, p. 300.
45. *Op. cit.*, p. 295.

de Dieu. Du point de vue de l'homme, auquel la grâce échoit comme le don souverainement libre de Dieu, l'expression de la gratuité de cette grâce se transposera nécessairement et immédiatement en celle-ci « il aurait pu en être autrement » (dass es « auch anders gegangen wäre ») [46]. Et de fait : voici que l'homme se laisse dire par Dieu qu'il a été élevé à la hauteur de l'amitié divine; dans l'élan de gratitude que provoque cette révélation, comment voudrait-on que l'homme ne confesse pas son indignité? Haussé à cette condition d'enfant de Dieu, voici qu'il voit se former en lui la pensée de la « dernière place » (der Gedanke des letzten Platzes) : il s'aperçoit que lui revenait non pas la condition de l'ami, mais tout au plus celle de serviteur et de créature (et même cette dernière, il la confesse alors comme un pur don de l'amour). Ainsi du point de vue d'une théologie de la créature (vom Standpunkt einer kreatürlichen Theologie), on a toute raison de ne pas laisser tomber le concept de pure nature (tout en s'interdisant d'en mesurer le contenu).

Mais il n'en va pas de même du point de vue de Dieu. Le contenu de la sphère dite naturelle « est-il si grand, si absolu qu'il suffise, même *pour Dieu,* à fournir les éléments d'une possibilité d'existence : voilà ce que nous ne pouvons pas affirmer catégoriquement ». Car, une fois posé que, dans l'intelligence et la volonté divine, c'est *en fait* l'ordre surnaturel qui a donné son sens et son intelligibilité à l'être humain (par le fait même qu'il lui fixait sa fin, la fin surnaturelle), dès lors, nous ne pouvons plus vraiment savoir, si, en dehors de cet ordre de grâce, la nature jouit d'une intelligibilité, d'une possibilité quelconque. De toute éternité, Dieu n'a voulu qu'une chose : ouvrir à l'homme son amour. C'est pour cela qu'il a créé le monde : en regardant les choses à partir de ce point-là, on doit convenir que la question de savoir si un monde sans grâce eût pu exister, est une question oiseuse. « Et ce qui n'a pas d'importance pour Dieu, ne doit, en définitive, en avoir aucune pour l'homme, pas même pour son humilité [47]. »

Il est vrai, l'homme ne peut pas construire une théologie purement divine; il ne peut parler de Dieu du point de vue de Dieu; il faut bien que sa théologie se résigne à être une théologie de créature; et donc, aux réalités de la grâce elle-même, il donnera une expression nécessairement limitée à ses moyens humains. Aussi dirons-nous pour finir, que sa pensée demeurera, sur ce point, dans un état de tension : elle acceptera l'idée de pure nature, sans laquelle, nous l'avons vu, elle trahirait, de son propre point de vue, la gratuité de la grâce, mais elle la surmontera par l'idée d'un ordre de grâce dont Dieu lui

46. *Op. cit.*, p. 312. Littéralement : « il en eût été autrement » mais la traduction que nous avons préférée dans le texte n'est certainement pas fautive puisqu'on va nous dire un peu plus bas qu'on a raison de ne pas laisser tomber le concept de nature pure.

47. *Op. cit.*, p. 312.

dit qu'étant le seul réel, il est aussi le seul à avoir *absolument* intelligibilité et possibilité.

Balthasar ne s'explique pas davantage sur cette distinction entre le point de vue de l'homme et celui de Dieu. Risquons-en une interprétation. Appliqués à concevoir correctement la gratuité du surnaturel, nous ne pouvons pas ne pas la traduire en des termes qui placent la volonté divine devant un choix entre deux ordres d'essences possibles. « Il aurait pu en être autrement », disons-nous, et nous entendons par là que le vouloir divin — lequel, en fait, a décrété l'ordre surnaturel — s'est trouvé, dans un moment de raison antécédent, en face de deux ordres pareillement possibles : la nature pure et la surnature. Mais il va de soi, nous dirait Balthasar, que cette traduction inévitable de la gratuité engage une représentation de l'action divine tout à fait anthropomorphique, toute relative à notre manière de penser Dieu, nullement adéquate à son objet considéré dans son en-soi. Il est impossible que Dieu ait eu à choisir entre deux ordres. Sa nature même l'en rendait incapable. Un choix libre implique, dans sa notion même, une indifférence préalable. Mais, en Dieu, un état d'indifférence réellement préalable à l'acte même du vouloir est chose radicalement impensable. Il ne s'en suit pas que le décret divin de création et de destination à l'ordre surnaturel ne soit pas un acte pleinement libre : le pouvoir d'indifférence ou de choix, le pouvoir de la volonté *ad opposita* n'est nullement requis à la perfection de la liberté : il est une modalité d'exercice de la liberté, mais la liberté ne s'identifie pas avec lui : il y a liberté toutes les fois que la volonté se détermine elle-même, dispose de son acte, en est souverainement maîtresse [48].

Impossibilité qui se tire de la perfection du sujet. Il en est une autre qui se tire de l'inexistence des objets du choix : Dieu n'a pas pu choisir entre deux ordres possibles, pour la raison que les possibles n'ont pas en lui d'existence idéale, qui précéderait leur existence réelle. Ici, Balthasar pourrait se borner à invoquer l'autorité d'un moderne interprète de saint Thomas, le P. Sertillanges : « On sait que pour M. Henri Bergson, le possible est postérieur au réel, et non pas antérieur » ; cette thèse est « parfaitement thomiste en ce qui concerne les faits contingents, puisque ceux-ci n'ont pas de vérité *ante eventum*, pas d'intelligibilité, donc nulle possibilité objective ». « L'univers n'est pas possible avant d'exister. Sa possibilité n'est acquise, en Dieu même, que postérieurement à l'acte qui le crée, et cette possibilité n'est que la projection en arrière de son existence ». Pour saint Thomas, « le monde ne préexiste pas réellement sous forme d'Idées, même divines. Ce qui préexiste, c'est Dieu, simplement, et ce qu'on

48. C'est ce que A. Durand s'est attaché à montrer dans un article d'ailleurs tout à fait étranger au sujet ici traité, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité, Nouvelle Revue théologique*, 1948, pp. 811-822.

appelle Idées n'est que la projection en Dieu, par notre intelligence à nous, des objets du temps et des acquisitions du temps. Ces acquisitions du temps, qui sont la création même, sont donc bien un gain véritable et croissant; elles ne sont nullement une diminution, une réduction, si ce n'est par rapport à Dieu; mais cela qui le contesterait? Le réel n'est pas une ombre, mais une lumière grandissante jusqu'à ce que soit complet le nombre des « élus » et achevé « l'enfantement » universel dont parle l'Apôtre. Le « parfait » ne précède pas; on y marche. Le monde n'est pas tout fait d'avance et seulement manifesté; il se fait. Il n'est possible, encore une fois, que par projection en arrière, après avoir existé ». « Quand donc saint Thomas écrit que Dieu a tout créé *per intellectum,* il ne faut pas comprendre, quoi qu'il en soit des apparences verbales inévitables, que Dieu conçoit d'abord, puis qu'il crée, comme un fabricateur humain; mais bien que le créé émane de lui en lui empruntant son intelligibilité aussi bien que son être. L'intelligibilité, reportée en Dieu après coup, engendre la possibilité; ce n'est pas la possibilité qui engendre l'être. Le langage correct est de dire que Dieu est un infini de *possibilité,* et non qu'il y a en lui une infinité de *possibles.* La possibilité qui est en Dieu, c'est Dieu, et il n'y en a pas d'autre, si ce n'est pour les *rudiores* dont parle Cajetan (*In* q. 14, art. 5, n° 11). En ce qui nous concerne nous-mêmes, c'est notre existence en Dieu qui fonde notre possibilité, au lieu que ce soit notre possibilité en Dieu qui fonde notre existence. Et notre existence en Dieu, c'est Dieu, comme saint Thomas le répète fréquemment [49] ». En bref, Dieu ne pense pas d'abord les choses, ni les ordres du monde et ensuite les crée, ou crée, par choix, l'un d'entre eux, mais il crée un ordre, par l'acte même dans lequel il le pense; il n'y a donc d'existence idéale et donc de possible que celle de l'être même.

En somme, si nous n'avons pas fait erreur dans l'interprétation de la pensée de Balthasar, sa distinction du point de vue de l'homme et du point de vue de Dieu revient à celle-ci : la possibilité de la nature pure est une vérité relative — relative à nos moyens humains de penser la gratuité du surnaturel — mais non pas une vérité absolue.

Jusqu'ici, nous avons rapporté trois opinions, assez discordantes. On entend bien que notre étude s'est bornée à les exposer; nous ne les avons encore soumises à aucune critique et nous n'avons pas davantage désigné celle d'entre elles qui nous paraît devoir retenir, non peut-être sans certaines réserves, l'adhésion. Nous réservons cette tâche pour un prochain article.

(*à suivre*)

*Saint-Albert de Louvain.* L. MALEVEZ, S. J.

49. A.-D. Sertillanges, O.P., *Le christianisme et les philosophies,* Paris, 1939, t. I, p. 274, 275.

# La Foi,
# rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'Ancien Testament

En éclairant les notions de fidélité, vérité, fermeté, foi, appliquées à Dieu dans l'Ancien Testament, cette étude voudrait aider à mieux voir ce qui est engagé dans les Alliances de Yahweh avec l'homme, soit du côté de Dieu qui a toutes les initiatives, prouvant qu'il réalise son Plan, soit du côté de l'homme qui se trouve totalement engagé dans ce Plan de Dieu.

Finalement la foi apparaîtra comme le moyen grâce auquel Dieu institue entre lui et les hommes des relations personnelles et fonde la vraie communauté.

*
* *

L'étude des racines et des mots éclairera notre propos. Partons de l'expression, fréquente dans le Deutéronome, le Psautier, les Prophètes : « Dieu est fidèle » ; le « témoignage de Yahweh est fidèle » (*Ps.*, XIX, 8), ce que la Bible de Jérusalem traduit par « véridique » ; « Yahweh est fidèle en tous ses dires » (*Ps.*, CXLV, 13).

Mais nous voyons mieux ce qu'est cette fidélité dans les parallélismes de *Dt.*, XXXII, 4 :

> « Il est le Rocher, son œuvre est parfaite, car toutes ses voies sont le Droit. » Il est un Dieu fidèle et sans iniquité, il est Rectitude et Justice. »

Ce texte est important ; Yahweh est « ' el » fidèle (mot à mot : de fidélité, *' émunah*) équivaut à dire : Il est le Rocher inébranlable ; « son œuvre est parfaite », c'est-à-dire d'une intégrité à laquelle rien ne manque ; elle tient par sa totalité.

Yahweh a des serviteurs de premier rang qui méritent le qualificatif : fidèle, *né'éman*. Moïse est plus qu'un prophète ; à un prophète « c'est en vision, dit Yahweh, que je me révèle, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse : lui est à demeure dans ma maison. Je lui parle bouche à bouche, dans l'évidence, non en énigmes, et il voit la forme de Yahweh » *(Num.*, XII, 7, 8) [1]. Cette fidélité de Moïse se situe dans l'ambiance d'une com-

1. La Bible de Jérusalem, dont nous donnons la traduction, note le mot à mot de la troisième phrase : « dans ma maison, c'est lui qui est stable ». « Stable », ou

munauté de vues, de pensées et de responsabilité avec Yahweh. C'est dans cette perspective que nous lisons la promesse du sacerdoce de choix de Sadoc, telle qu'elle est transmise par un prophète au grand prêtre Héli (*I Sam.*, II, 35) : « Je me susciterai un prêtre fidèle qui agira selon mon cœur et selon mon âme ; je lui bâtirai une maison stable (*né'éman*), et il marchera toujours devant mon oint ». Surtout « qui donc, parmi tous les serviteurs du roi Saül, est fidèle comme David ? » (*I Sam.*, XXII, 14) ; aussi bien Abigaïl peut-elle lui prédire : « Yahweh fera certainement à mon seigneur une maison stable (*né'éman*) » (*I Sam.*, XXV, 28). De fait, la prophétie de Nathan sera claire : « Ta maison et ta royauté seront pour toujours stables (le verbe *né'man* = sera fidèle, affermi) devant moi » (*II Sam.*, VII, 16).

Arrêtons ces exemples qui suffisent à nous indiquer de quelle fidélité il s'agit. L'attachement du cœur, une attitude intellectuelle ou morale de l'individu ne rendent pas compte parfaitement de la notion de fidélité ; celle-ci inclut fondamentalement l'idée de solidité, de stabilité, telle qu'elle ressort du parallèle avec le Rocher qui ne bouge pas : n'est-il pas écrit en *Ex.*, XVII, 12, à propos de la prière de Moïse durant le combat contre Amalec : « Les mains de Moïse, soutenues par Aaron et Hur, demeurèrent fidélité (*'émunah* : nous traduirions : fermes) jusqu'au coucher du soleil » ? C'est la perpétuité de cette prière inébranlable qui donna la victoire à Israël [2].

Cette notion fondamentale de solidité, dans l'ordre moral, spirituel, psychologique, inclut celle de loyauté et de sincérité. Nous la percevons par exemple au *Ps.*, LXXVIII, 8 et 37 : dans cet examen de conscience d'Israël à propos de la sortie d'Egypte, on qualifie la génération de l'Exode « d'indocile et de rebelle, génération qui n'a point le cœur solide et son esprit n'est point fidèle à Dieu » ; « leur cœur n'était point solide envers lui, ils n'avaient pas foi (*né'émenu*) en son alliance ». Ce dernier stique, en parallèle avec le précédent, montre la liaison entre fermeté et foi : Israël ne prenait pas comme point d'appui l'alliance.

Or celui qui hésite ne peut se confier à qui le soutiendrait et le stabiliserait. Le prophète Isaïe, dans le contexte de la prophétie de la *'Almah*, souligne, par un jeu de mots, que le Père Condamin a cherché à rendre, que celui qui hésite, qui ne se fie pas, et ne se confie pas à Yahweh, sent que rien n'est sûr dans sa situation : « Si vous ne croyez (*ta'aminu*), vous serez broyés » (*lo' té'aménu*, mot à mot : vous ne tiendrez pas. *Is.*, VII, 9). Le discours de malédiction de

---

« fidèle », comme s'exprime la version de Crampon ou celle de Maredsous, *né'éman*. Peut-être, avec H. Cazelles, faut-il voir ici affirmée « la stabilité des descendants de Moïse dans le service divin ».

2. Les piliers des portes du Temple de Jérusalem sont eux-mêmes appelés « fidélités », *'omenoth* (*II Rois*, XVIII, 16).

Moïse en *Dt.*, XXVIII souligne que, par sa désobéissance, Israël désespérera de sa propre vie (XXVIII, 66) : « Tu ne t'appuieras pas sur ta vie (*ta'amin*) ». Job (XXIV, 22) dit la même chose du méchant : « il ne s'appuiera pas (*ya'amin*) sur sa vie ».

Cette foi certes, qui s'appuie sur Yahweh et qui donc est signe de solidité, est adhésion à une parole de Dieu qui annonce à Achaz un miracle, comme jadis à Abraham une possession du monde (*Gen.*, XV), acceptation pure et simple d'une parole de Dieu.

Mais cette adhésion, cette acceptation n'est pas d'ordre purement intellectuel. Elle est subordonnée à la confiance indéfectible, inébranlable qu'on a en Dieu. La foi vise plus Dieu qui se révèle que la pleine pénétration de sa parole ou de son action. « Abraham crut à Dieu » (*Gen.*, XV, 6). « Israël crut à Yahweh et à Moïse son serviteur » (*Ex.*, XIV, 31), après le passage de la Mer des Roseaux. « Vous n'avez pas cru à Yahweh votre Dieu » (*Dt.*, I, 32), dira Moïse au peuple séjournant à Kadesh. « Les gens de Ninive crurent à Dieu » (Jon., III, 5), après une journée de prédication du prophète.

La Bible grecque (*LXX*) a traduit le mot hébreu : *'émeth*, habituellement par ἀλήθεια. Ce n'est pas faux. Mais si, pour un grec, « est vrai ce qui est dévoilé, libéré de l'ombre et de l'obscurité » ; si « un langage vrai, au sens grec », signifie un langage « qui traduit exactement la réalité des choses » ; si, d'autre part, « pour un latin, féru de principes juridiques, est vrai ce qui est authentique, de provenance garantie, est vrai, pour un Hébreu, ce qui a été mis à l'épreuve et s'est révélé solide », en sorte que pour lui un langage vrai est celui qui est en même temps digne de toute confiance.

On mesurera dès lors toute la force de l'expression : « Dieu de vérité ». Si, d'un point de vue psychologique, l'expression équivaut à celle de « Dieu fidèle », elle marque peut-être une nuance de plus en insistant sur « les sources mêmes de la fidélité, la solidité essentielle d'un être [3] ».

C'est la même racine hébraïque qui est à la base des termes exprimant la foi, la fidélité, la vérité, la stabilité : la racine *'aman* ; elle évoque tout ce qui est solide. Le sens premier semble bien être celui de porter un petit enfant dans ses bras, geste de la mère ou de la nourrice. Cette signification fondamentale connote l'idée d'abandon à la protection attentive, traduite par la force des bras qui soutiennent.

De cette racine *'aman*, dérive l'adjectif *'amen* qui désigne toujours dans la Bible un engagement précis, positif, irrévocable, dont la solennité est soulignée par le superlatif marqué par la répétition. Nous le connaissons sur les lèvres de Jésus. Mais les formules de serment d'Israël, qui adhère aux sentences de malédiction lancées en *Dt.*, XXVII, 15-26, à la rénovation de l'alliance sous Esdras (Néh., VIII,

3. Cfr J. Guillet, S. J., *Thèmes Bibliques*, Paris, Aubier, 1951, p. 41.

6) nous en font saisir toute la force, comme nous en saisissons le caractère solennel lors de la consécration du Temple sous Salomon (*I Chr.*, XVI, 36), ou dans les bénédictions qui clôturent chacun des quatre premiers recueils psalmiques (*Ps.*, XLI, 14; LXXII, 19; LXXXIX, 53; CVI, 48). Qu'on juge par là toute la force de la bénédiction d'Is., LXV, 16 : « Quiconque voudra être béni sur terre sera béni par le Dieu de l'Amen, et quiconque prêtera serment sur terre prêtera serment par le Dieu de l'Amen »[4].

A titre de corollaire, une ultime remarque terminera cette brève étude doctrinale du vocabulaire. Dans la Bible, la vérité ne s'oppose pas à l'erreur, mais à ce qui est appelé : le vide, la vanité, c'est-à-dire à ce qui manque de consistance, de solidité. Si donc Yahweh est le « Dieu de vérité », les faux dieux sont des « vanitates », dit la Vulgate, traduisant le terme hébreu *'ébel*, dont le sens est : souffle, réalité évanescente (cfr *Dt.*, XXXII, 21; *Ps.*, XXXI, 7; Jér., X, 8...). Ou encore ils sont appelés des « néants », équivalent de *'élilim*, qui signifie : débilité (cfr *Lév.*, XIX, 4; XXVI, 1; et surtout Is., II, 8, 18, 20; X, 10, 11; XIX, 1, 3; XXXI, 7; Jér., XIV, 14; Ez., XXX, 13; Hab., II, 18; *Ps.*, XCVI, 5; XCVII, 7; *I Chr.*, XVI, 26).

*
* *

Le vocabulaire de l'Alliance ne pouvait qu'adopter, parmi les termes habituellement utilisés pour signifier les promesses de Dieu, le mot *'émeth*, fidélité, vérité. De même l'adjectif *né'éman*, fidèle, solide est un qualificatif typique de l'Alliance, surtout regardée du côté de Dieu. « Yahweh ton Dieu est le Dieu, le Dieu fidèle (*ha'élohim ha'él né'éman*) qui garde l'alliance et la bienveillance jusqu'à mille générations » (*Dt.*, VII, 9). David, dans sa prière auprès de l'arche, après la prophétie de Nathan, fait appel à cette pérennité et cette solidité des promesses divines : « C'est toi qui es le Dieu (*ha'élohim*) et tes paroles sont vérité (*'émeth*) » (*II Sam.*, VII, 28). « Yahweh a juré à David la vérité (*'émeth*), il n'en reviendra pas », chante le psalmiste (*Ps.*, CXXXII, 11); cette « vérité » est la promesse messianique que rappelle le verset suivant.

Il est assez patent que c'est moins l'attitude de Dieu qui est visée, laquelle ne saurait faire difficulté, que la solidité des œuvres, que la fermeté des promesses, solidité précisément basée sur ce qu'est Dieu. Car Yahweh s'est engagé dans des Alliances diverses avec les hommes; quoi qu'il arrive, celles-ci porteront leurs fruits, aboutiront, car Yahweh ne peut pas ne pas faire que sa parole et son engagement soient nécessairement féconds : « dixit et facta sunt ».

4. Crampon traduit : « le Dieu fidèle », et la Bible de Jérusalem : « le Dieu de vérité ». *Ap.*, III, 14 joindra tous ces sens de ce même mot en nommant Jésus : « l'Amen, le Témoin fidèle et vrai ».

Sans entrer dans les détails, relevons à travers la Bible cette fermeté de l'engagement divin, cette obstination d'un plan qui se réalise envers et contre tout. Au jardin d'Eden, l'univers entier est confié à l'Adam; une familiarité idyllique lui permet de vivre en amitié avec les animaux et les richesses de la terre; Yahweh Elohim en a ainsi disposé; lui-même vient dans le jardin, « à la brise du jour », s'entretenir avec le maître de ce monde. Certes l'homme désorganise bientôt toute cette cohésion harmonieuse; à la révolte de son orgueil et de ses sens, fait écho l'hostilité d'un univers qu'il doit laborieusement se soumettre. Mais le « protévangile » affirme l'espérance d'une libération.

Noé connaîtra le déséquilibre physique dans le Déluge, déséquilibre lié à l'hostilité réciproque des hommes et au péché sous toutes ses formes. Mais avec lui, Yahweh fait alliance pour ne jamais détruire cette terre qu'il lui livre dans une bénédiction qui reproduit la bénédiction primitive : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre » (*Gen.*, IX, 1-7); cette alliance est éternelle, et jamais Yahweh ne l'oubliera (*Gen.*, IX, 8, 16).

Abraham connaîtra-t-il autre chose? Sa postérité sera nombreuse comme les étoiles du ciel, abondante comme le sable du rivage maritime. « Voici mon alliance avec toi : tu deviendras père d'une multitude de peuples... J'instituerai mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle » (*Gen.*, XVII). La promesse sera renouvelée à Isaac.

Jacob, qui désormais s'appelle Israël, entend la bénédiction devenue traditionnelle : « Je suis El-Shaddaï : sois fécond et multiplie; un peuple et une assemblée de peuples naîtra de toi » (*Gen.*, XXXV, 11) [5].

Parlant d'Alliance, nous pensons spécialement à l'Alliance sinaïtique. N'oublions pas qu'elle est située par Dieu lui-même dans la perspective de celles conclues avec les Patriarches; la ligne est continue; Yahweh ne se dément jamais. C'est cette Alliance mosaïque qui dorénavant sera le point de référence des rapports d'Israël avec Dieu. L'examen de conscience national qu'instituera, en exil vers 560, l'auteur du livre des Rois, en composant cet ouvrage qui est une véritable théologie du monothéisme et de l'Alliance, prépare la restauration de 536.

Dans les réformes de Néhémie, et surtout d'Esdras (398), ce sera sur l'Alliance de l'Exode qu'on s'appuiera, car Yahweh vraiment s'est engagé. Cependant la grande prière rapportée en Néh., IX la situe dans l'unité de toutes les Alliances qui ont été conclues depuis les origines « du ciel, du ciel des cieux et toute leur armée, de la terre et

5. Cette mise en avant du nom de qui parle et promet est la garantie de toute réalité, comme plus tard Dieu dira, avant tout message capital : Je suis Yahweh. C'est l'affirmation solennelle qu'il n'a qu'une parole, infaillible.

de tout ce qui la couvre ». Aussi évoque-t-on l'Alliance avec Abraham : « Tu as trouvé son cœur fidèle (*né'éman*) devant toi, et tu as conclu avec lui l'Alliance... et tu as tenu ta parole ». Après l'Alliance sinaïtique, « tu n'as pas abandonné nos pères;... tu as multiplié leurs fils comme les étoiles du ciel... Et maintenant, ô notre Dieu,... toi qui maintiens l'Alliance et la bienveillance, ne regarde pas comme peu de chose ce qui nous est arrivé... Tu as été juste..., car tu as agi avec fidélité (*'émeth*), et nous, nous avons agi mensongèrement » [6].

Le livre des Chroniques souligne, disons plus que l'unité, mais l'unicité de l'Alliance :

> « Célébrez à jamais son Alliance,
> la parole qu'il a dite pour mille générations;
> l'Alliance qu'il a conclue avec Abraham
> et son serment à Isaac,
> qu'il a érigé pour Jacob en précepte,
> pour Israël en Alliance perpétuelle » (*I Chr.*, XVI, 15-17).

Le « Magnificat » (Luc, I, 54, 55) et le « Benedictus » (Luc, I, 72, 73) ne présenteront pas autrement les choses. Il n'y a qu'une seule Alliance qui court à travers tous les temps; car Dieu qui a donné sa Parole ne la reprend pas. Jérémie a vu une branche d'amandier dont le nom : *shaqed* signifie : vigilant; et Yahweh de lui dire : « Tu as bien vu, car je veille sur ma parole pour l'accomplir » (Jér., I, 11, 12).

> « Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas,
> si ce n'est après avoir abreuvé et fécondé la terre,
> après l'avoir fait germer,
> pour qu'elle donne la semence au semeur
> et le pain à celui qui mange;
> ainsi en est-il de ma parole qui sort de ma bouche :
> elle ne revient pas à moi sans effet,
> mais elle exécute ce que j'ai voulu
> et réussit sa mission » (Is., LV, 10, 11).

Si l'Alliance trouve sa dernière expression dans celle conclue avec David et sa famille, nous comprenons à quel point Israël ne pouvait douter de la pérennité de la dynastie davidique. Yahweh n'avait-il point affirmé : « Je plante le roi de Juda comme un clou dans un endroit solide (*né'éman*) » (Is., XXII, 23). Mais après Jérémie, et surtout Ezéchiel, elle devait de plus en plus devenir stable en s'intériorisant (Jér., XXXI; Ez., XXXVI). « Je me souviendrai de mon Alliance que j'ai contractée avec toi aux jours de ta jeunesse, et j'établirai avec toi une Alliance éternelle » (Ez., XVI, 60). En scellant le premier pacte au temps d'Abraham, Yahweh s'engageait à sceller celui qui sera le définitif, celui où tout sera basé sur une connaissance intime

6. Opposition déjà vue entre la vérité, qui est solidité, et le mensonge, l'injustice.

entre Dieu et les hommes. « Je conclurai pour eux une Alliance éternelle pour ne pas me détourner d'eux, afin de leur faire du bien... Je trouverai ma joie à leur faire du bien, et je les planterai solidement (*bé'émeth*) sur cette terre, de tout mon cœur et de toute mon âme » (Jér., XXXII, 40, 41).

Dans la suite des siècles, cette pérennité et cette fermeté de l'Alliance se sont cristallisées de plus en plus sur un noyau restreint; la doctrine du « reste » domine toute cette histoire. La fidélité de Yahweh va de plus en plus en se concentrant : visant l'univers entier, la Promesse, sur laquelle s'appuie Abraham, s'est jadis particularisée, entre tous les fils de Noé, sur Sem. Dans la descendance d'Isaac, elle s'arrêtera sur Jacob, pour se restreindre encore à la seule tribu de Juda, dans laquelle elle s'arrête sur la famille de Jessé. Le livre des Chroniques, dans ses généalogies initiales, trace fortement cette ligne. Saint Matthieu, en son « liber generationis Iesu Christi », la fera aboutir à Jésus par cet unique lien : Marie, la seule, et même une femme, qui a trouvé grâce devant le Seigneur, et qui seule peut accueillir la Promesse.

Cette théologie du « reste » devrait être longuement exposée; nous trouverions des enseignements précieux surtout en Isaïe : qu'il suffise de rappeler la vocation du prophète (Is., VI). Le texte, en sa finale, est d'une traduction, en partie, conjecturale; écoutons celle que propose la Bible de Jérusalem :

> « L'abandon gagnera le centre du pays,
> et, s'il subsiste encore un dixième de ses gens,
> il sera dépouillé comme un térébinthe,
> qui ne garde qu'un tronc après avoir été abattu.
> Son tronc est une semence sainte ».

Comme saint Paul l'écrira aux Romains : puisqu'il y a un reste, Dieu n'a pas abandonné son peuple; sa Promesse tient. D'ailleurs le terme hébreu : *she'ar* vient d'une racine où le sens de « ferment » semble fondamental : en sorte que ce « reste » mérite bien le qualificatif de « semence » donné par le prophète; la ligne n'est pas coupée : de la semence, toute la vie se répandra à nouveau; le ferment soulèvera toute la masse.

*
* *

De fait, comment pourrait-il en être autrement? L'Alliance n'est pas exactement un contrat bilatéral à égalité d'obligations. Prenons le cas d'Abraham : Dieu a eu l'initiative, le tirant d'Ur des Chaldéens et d'Harran, venant le visiter, organisant sa route et ses destinées. Plus tard, « il a aimé Jacob et a haï Esaü » (Mal., I, 2). Moïse rappelle à Israël que seul le choix divin l'a comblé : « Yahweh ton Dieu

t'a choisi pour que tu sois un peuple qui lui appartînt entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre » (*Dt.*, VII, 6). On doit parler de prévenance, car si Yahweh se présente comme l'Epoux d'Israël, il a été le Fiancé qui a fait les premières démarches d'amour, qui a paré son épouse, laquelle tient tout de lui, et n'a d'être qu'appuyée sur lui, sur sa « fidélité ». « Je vins à passer près de toi, et je te vis. C'était ton temps, le temps des amours. J'étendis sur toi le pan de mon manteau et je couvris ta nudité; je m'engageai par serment, je fis un pacte avec toi, — oracle du Seigneur Yahweh —, et tu fus à moi » (Ez., XVI, 8). L'ensemble d'Ez. XVI montre que tout a été initiative divine.

C'est Dieu qui est venu à la rencontre de l'homme: d'Adam au jardin d'Eden; de Noé pour le sauver; d'Abraham pour lui assurer la perpétuité de son sang dans l'enfant du miracle, l'enfant de la Promesse, au-devant de Jacob avec qui il a voulu lutter, pour lui prouver qu'il dirige toute son existence et en est le Maître; au-devant de Moïse dans le symbole du buisson ardent; au-devant des douze tribus fuyant l'esclavage, pour les conduire à sa montagne d'Horeb où il en fera son peuple; au-devant de David pour l'amener, par les longues courses errantes qui sauvèrent sa vie de la folie de Saül, jusqu'au trône éternel qu'il lui destinait. Ces hommes de l'Alliance n'ont eu qu'à accepter, qu'à s'incliner : l'action de grâces de David est celle de tous : « Qui suis-je, Seigneur Yahweh?... Que pourrait te dire de plus David? Tu connais ton serviteur, Seigneur Yahweh! C'est à cause de ta parole et selon ton cœur que tu as fait toute cette magnificence... Tu t'es fondé ton peuple Israël pour être ton peuple à jamais... Toi-même, Yahweh des armées, tu as révélé à ton serviteur en disant : Je te bâtirai une maison » (*II Sam.*, VII, 18-29).

Cette même initiative bienveillante caractérise les pardons que Yahweh accorde aux infidélités. A propos du deutéro-Isaïe, M. A. Feuillet écrit [7] : « Si l'épouse a été infidèle, Dieu n'a jamais transformé la rupture en divorce (L, 1; LIV, 5) ». Pour la ramener, il ne cesse de l'emmener à l'écart, de lui parler au cœur : il lui dit qu'il veut encore célébrer avec elle les noces d'amour, « dans la grâce et la tendresse, dans la fidélité (*bé'émunah*) » (Os., II, 22).

Pour réveiller la foi en l'Alliance, il ne cesse de lui rappeler qu'elle est celle qu'il a élue : « Toi que j'ai tiré des extrémités de la terre... Toi que je n'ai pas dédaigné ...Toi à qui je donne force et secours et que je soutiens par la droite de ma justice » (Is., XLI, 8-10). « Je te rachète, je t'appelle par ton nom, car tu es à moi... Le Saint d'Israël est ton sauveur... Pour moi tu as du prix, de la valeur, et moi je t'aime » (Is., XLIII, 1-7). « J'ai effacé tes transgressions comme un nuage, et tes péchés comme une nuée; reviens à moi, car je t'ai racheté » (Is., XLIV, 21, 22).

7. A. Feuillet, art. *Isaïe*, dans le *Dict. de la Bible. Supplément*, IV, c. 703.

Il faut souligner cette dernière phrase : la conversion des cœurs est le fruit de la prévenance divine : Dieu est le *go'el,* le parent qui rachète son épouse tombée dans l'esclavage du péché. Qu'il ait opéré cette rédemption, cela prouve que les liens ne sont pas brisés entre lui et ses élus. Dans le Cantique, Yahweh sera l'Epoux qui appelle, avec quelle tendresse! sa fiancée égarée qui, de son côté, connaît certes bien que seul le bras de son Epoux peut la soutenir.

*
* *

Jusqu'à présent c'est du côté de Dieu que nous avons envisagé ce que comportaient cette « vérité », cette « fidélité », cette Alliance inébranlable et cette « solidité » des œuvres de Yahweh. Nous savons ce que signifie l'engagement divin. Qu'en est-il pour l'homme à la rencontre de qui Dieu est allé?

L'approche de Dieu tout d'abord n'apaise pas. Israël au Sinaï tremble devant la présence de Yahweh dans l'appareil de sa manifestation. Isaïe trouve le message prophétique terrible, après s'être écrié, à la vue du Seigneur : « Je suis perdu; mes yeux ont vu le Roi » (Is., VI, 5). Jérémie, comme premier réflexe, se récuse (Jér., I, 6). La peur, de prime abord, domine. Mais quand il arrive à la connaissance d'amour, l'homme s'en libère. Dieu, le premier, a ouvert le dialogue, et ce mystère de Yahweh qui s'engage d'une façon définitive dans le temps et dans l'histoire, telle que nous l'avons notée précédemment, apaise l'angoisse et dissout la peur. Abraham familièrement le reçoit à l'ombre du chêne de Mambré et se trouve assez libre à son égard pour marchander le salut de Sodome (*Gen.,* XVIII). Moïse parle avec lui, dans une intimité qui lui permet toutes les audaces, pour épargner les indociles tribus dans leur marche vers Canaan. Nous pourrions poursuivre par d'autres exemples. Aucun ne s'est refusé à cette rencontre de Dieu; tous ont accepté que Yahweh ait raison et gouverne leur vie. Alors ils ont découvert :

1° qu'ils participaient, en quelque sorte, à cette « fermeté » divine qui, à la première rencontre, les impressionna;

2° ils ont saisi, par le dedans, que Dieu était présent à tous les événements de l'histoire;

3° ils ont été acculés à s'abandonner à la Parole divine.

Après l'étude du vocabulaire, esquissée ci-dessus, il suffit de marquer le premier point. En dehors de la foi, il n'y a que débilité et réalité évanescente. La religion d'un Achaz qui ne croit pas (Is., VII) est un infantilisme religieux. Même un Saül, dont la piété semble parfois vibrante, nous paraît d'un yahwisme déséquilibré; le Seigneur n'est pas pour lui le Dieu qui apaise et réconforte; il s'ap-

puie plus sur la prudence de son génie militaire, réelle, que sur la parole du prophète. A l'opposé, David, dans des situations inextricables, a cherché perpétuellement l'appui de Yahweh : il faudrait relire son élection par Samuel, sa situation à la cour de Saül, sa vie tourmentée dans les montagnes et les déserts de Juda ou les plaines de la Séphéla, les difficultés du début de son règne; toujours c'est à Yahweh qu'il se réfère.

L'exemple d'Abraham n'est-il pas plus significatif? « Il crut à Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence. Espérant contre toute espérance, il crut et devint par là le père de nombreuses nations... Et c'est sans faiblir dans sa foi qu'il songea à son corps déjà mort, — il avait bien cent ans —, au sein de Sara mort aussi » (*Rom.*, IV, 17-19). La Promesse de Yahweh prit corps dans la foi du Patriarche. Par elle, la puissance de Dieu était devenue sa force : Isaac en était le fruit. Quand Yahweh réclamera l'immolation du fils sur qui la Promesse reposait, Abraham puisa dans sa foi la force d'y consentir, car dans cette foi il savait que Dieu maintiendrait sa Promesse; qu'importe que le comment lui en échappe!

Il faudrait relire ici *Héb.*, XI, où l'auteur sacré trace, à grands traits, les victoires de la foi. Elle est vraiment l'axe solide de toute l'histoire d'Israël; elle a en effet donné à ceux qui ont cru de ne faire qu'un avec Yahweh qui est le centre de cette histoire, Yahweh qui s'est placé au cœur du temps et du monde.

Car il est capital de souligner que la foi, telle que la Bible l'entend, suppose que le premier personnage de l'histoire est Yahweh. Tout est religieux; tout signifie une action et une présence de Dieu. Les événements en définitive sont sacrés. Jamais on ne soulignera trop le théocentrisme général de la Bible. Quand Jérémie voit en Nabuchodonosor le serviteur de Yahweh (Jér., XXV, 9...; XXVII, 5-11; XLIII, 10), quand le deutéro-Isaïe présente Cyrus, non seulement comme le berger de Yahweh (XLIV, 28), mais encore comme celui qui invoque son nom (XLI, 25), comme son bien-aimé (XLVIII, 14), comme son messie (XLV, 1), ne découvrons-nous pas que Yahweh seul préside au déroulement de l'histoire :

> « Oui, moi, je suis Dieu, l'unique Dieu;
> rien n'est semblable à moi;
> moi qui, dès le commencement, prédis ce qui suivra,
> et, longtemps à l'avance, ce qui n'est pas encore;
> qui dis : Mon dessein tiendra,
> et je ferai toute ma volonté » (Is., XLVI, 9-10).

N'est-ce pas lui qui fait et défait les nations? Lui qui est « le premier » et « le dernier », qui a eu le premier mot et aura le dernier. L'homme qui croit ne peut que découvrir cette omniprésence de Dieu. Aussi avec confiance regardera-t-il tout; car, par delà le formidable

déploiement des forces humaines, l'immensité de l'univers et de « l'armée des cieux », comme à travers les mesquineries de la tragi-comédie humaine, il atteint celui qui conduit cette histoire, celui qui « depuis longtemps l'a formée » (Is., XXII, 11), celui qui, selon le mot cher au deutéro-Isaïe, l'a créée.

> « Si Yahweh des armées l'a décidé, qui l'empêcherait?
> Si sa main est étendue, qui la ramènerait? » (Is., XIV, 27).

Celui qui croit rencontre ainsi Dieu qui le premier a tout fait et maintient son Plan. Celui qui croit rencontre la force invincible pour subsister lui-même, et pour découvrir le sens de l'histoire, de sa propre histoire, de l'histoire du monde qui est l'histoire du Peuple de Dieu. C'est là toute la portée des généalogies bibliques.

Ainsi le croyant n'a pas à se replier sur lui-même; il a à s'abandonner à Yahweh, à sa Parole puissante et efficace. La foi exige, par son propre poids, l'obéissance. Cette soumission confiante peut devenir parfois conviction héroïque que tout sera sauvé, quand tout semble perdu; n'est-ce pas cette attitude qui fut celle de Noé devant le Déluge, d'Abraham devant l'appel qui l'entraînait loin des siens, ou devant l'exigence divine qui réclamait la vie de son fils Isaac? Avoir la foi, vivre d'elle, c'est vivre de la Parole de Dieu, dans le sens total défini au début; c'est écouter sans cesse.

Il est très notable de constater que l'hébreu n'a pas de terme pour désigner l'obéissance; il emploie le verbe « écouter » [8]. « Ecouter » est une activité totale, qui met en branle l'être tout entier; ce n'est pas, là non plus, d'ordre purement intellectuel; c'est d'ordre vital; celui qui écoute est celui qui obéit, celui qui, dirions-nous en langage moderne, s'engage tout entier. Cette audition, vitale et agissante, est essentielle pour l'homme qui croit. Rappelons-nous les conditions de toute Alliance : donnons-nous le loisir de relire les discours du Deutéronome qui annoncent bénédictions ou malédictions, selon l'obéissance ou la désobéissance à la Parole de Yahweh, selon qu'on écoute, ou non, sa voix.

L'Alliance, et donc la foi, n'a rien de magique en sa fécondité, comme aux VIII^e^, VII^e^ et VI^e^ siècles en Juda on se l'imaginait souvent. Dieu est fidèle; mais l'homme ne bénéficie de tout ce que signifie cette fidélité que s'il joue toute sa vie, dans la certitude absolue qu'il a choisi la vie. Oserait-on ajouter que cette « écoute », que cette obéissance qui situe le croyant, quand elle est intégrale, dans toute

8. Cependant le verbe *qashab,* faire attention, est utilisé au hiphil (et une fois au hithpaël : Is., XXXII, 3). Il semble parfois connoter la notion d'obéissance, au moins comme conséquence : v.g. Jér., VI, 19; Is., XLVIII, 18; Néh., IX, 34, surtout lorsque « écouter », *shamah,* lui est lié : v.g. Jér., VIII, 6; XXIII, 18; Is., XLII, 23; Zac., I, 4; et notamment *I Sam.,* XV, 22 :

> « L'obéissance (*shemoa'*) vaut mieux que le sacrifice,
> la docilité (*lehaqeshib*) que la graisse des béliers. »

l'étendue de la « fidélité », et de la « vérité », et de la « solidité » de Dieu, est le témoignage le plus éclatant que Dieu est vraiment le « Dieu vrai et fidèle »? On doit le penser, quand on relève que le témoin fidèle est appelé (*Pr.*, XXI, 28) « l'homme qui écoute », c'est-à-dire l'homme qui, par son témoignage, affermit une chose; il l'a entendue, et il atteste qu'elle est. N'est-ce pas précisément le cas du croyant? A la suite du « fidèle Abraham » (*Gal.*, III, 9), n'est-il pas précisément engagé dans l'histoire, dans le jeu de Dieu; dès lors il atteste ce que ses oreilles ont entendu, ce que son être tout entier a perçu de cette richesse divine [9].

*
* *

Entendre Yahweh, au sens vrai et fécond, c'est lui obéir. Cette audition active et efficace, caractérise la foi : l'homme qui croit est pris tout entier dans une aventure où Dieu le conduit fermement. Il a mis ses pas dans la route que Yahweh a tracée, où il l'a rencontré et où il marche, sachant que dorénavant tout pour lui est solide. Or la Bible, directement ou indirectement, situe cette foi, vivante et engagée, dans les perspectives messianiques. Pourrait-il d'ailleurs en être autrement? Tout n'est-il pas orienté à la préparation de l'ère messianique?

Toutefois les cas cruciaux, où Yahweh directement demande l'obéissance totale à son Plan, où l'homme répond, ou devrait répondre, par la certitude absolue de sa foi qui le livre à Yahweh, sont les tournants décisifs du messianisme. On n'insistera jamais trop sur le dialogue entre Dieu et Abraham; le Nouveau Testament a repris, commenté, appliqué l'exemple majeur du Père des Croyants. Tout a été en dépendance de sa foi : l'histoire d'Israël a été orientée par son « oui » total à l'appel, reçu sur les hauts plateaux de Mésopotamie; l'espérance salvifique du peuple élu repose sur la Promesse qu'il a entendue et à laquelle il a tout sacrifié : sa patrie, sa famille et, s'il l'avait fallu, même son fils; elle repose, cette espérance indéfectible, sur l'acquiescement qu'il a donné à l'attente de l'enfant du miracle, souche promise des destinées glorieuses du monde.

« Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ». Saint Matthieu ne pouvait point commencer autrement son témoignage. Dans sa foi, Abraham est le premier qui a vu le jour du Messie; dans sa foi, il est le premier qui s'en est réjoui; le premier en effet,

9. Puisque obéir c'est écouter, le vœu d'obéissance doit sans doute être compris comme l'activité suprême du croyant : il veut ne vivre que pour écouter Dieu, par toutes les fibres de son être, en toutes les dimensions, éternelles et spirituelles, de son action. Il y a là une source biblique très féconde, pour saisir la mystique de la consécration religieuse d'obéissance.

il a perçu, par toutes les fibres de son être, jusqu'en sa chair de vieillard revigoré pour transmettre la vie, que son consentement allait au Seigneur ressuscité (Jean, VIII, 56; *Rom.*, IV, 13-25). Ici l'argumentation de Jésus et celle de saint Paul peuvent paraître bien subtiles : n'oublions pas que la foi n'est pas simplement d'ordre intellectuel, n'est pas pure adhésion à une doctrine; elle est don inconditionné de tout soi-même à Dieu, qui nous saisit tout entiers et nous situe vitalement dans son œuvre. Dès lors Abraham a pris appui sur tout ce que serait le déroulement du Plan de Yahweh. Or ce Plan comportait le choix du Patriarche, en vue précisément de toute la suite de l'histoire que Yahweh voulait « créer », et qu'il avait présente dans l'élection qu'il faisait. La foi est donc, dans son objet, totale; elle va à toute la réalité de l'œuvre messianique qui est le cœur du déroulement de l'histoire, comme Oscar Cullmann l'a bien montré récemment dans son ouvrage : « Le Christ et le Temps ».

Les mêmes remarques devraient être formulées à propos de David, le type traditionnel du Christ. Ne revenons pas sur la prophétie de Nathan et la prière du roi qui chante sa reconnaissance (*II Sam.*, VII). Mais c'est dans le cadre de la prophétie messianique de la *'Almah* (Is., VII) qu'Isaïe formule la grande affirmation : « Si vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas ». C'est précisément la foi sans cesse renaissante et agissante sur la Promesse faite à David qui éclaire la théologie du livre des Rois, ou la savante élaboration de celui des Chroniques. D'autre part, les prophètes n'avaient-ils pas annoncé que c'est autour de cette espérance davidique messianique que se réalisera l'unité du Peuple de Dieu?

Dans cette ligne de pensée, il faut nous arrêter à l'oracle isaïen sur la pierre angulaire (Is., XXVIII, 16) :

> « Ainsi parle le Seigneur Yahweh :
> Me voici en train de poser à Sion
> une pierre témoin,
> angulaire, précieuse, fondamentale.
> Celui qui croit ne bronchera pas. »

La pierre dont il est question ici n'est pas la montagne sainte de Sion, puisque précisément c'est à Sion qu'elle est posée; ce n'est pas Yahweh, bien qu'ailleurs il soit appelé le Rocher d'Israël; ici c'est lui qui place la pierre. La pierre précieuse et fondamentale ne saurait être que le Messie. C'est ce qu'ont compris saint Paul (*Rom.*, IX, 33) et saint Pierre (I Pet., II, 4-7). Le Christ est la base de la construction inébranlable; les pierres de cet édifice seront les croyants, oui, pierres vivantes, qui ne feront qu'un avec « la Pierre vivante » qu'est le Messie, pierres jointes ensemble, dont la cohésion vient de leur jonction avec la pierre angulaire et fondamentale qui lie toutes les parties de l'édifice. Une nouvelle communauté, selon Isaïe, succède à l'infidèle

Israël, communauté animée par la foi, inébranlable par la foi, participant par la foi à la solidité et au prix inestimable de ce qu'est le Christ. Cette communauté, qui est envisagée pour une montagne de Sion renouvelée, est présentée sous l'image d'un Temple; c'est signifier toute la destination religieuse, cultuelle et morale qui lui est assignée. La foi doit donc guider tout son comportement, comme elle assure son infrangible solidité, et préside à sa naissance, à sa croissance et à son couronnement.

*
* *

Au terme de cette recherche sur la foi à travers l'Ancien Testament, il resterait à marquer le lien entre foi et justice : « Abraham crut en Yahweh, et Yahweh le lui imputa à justice » (*Gen.*, XV, 6). On sait ce que l'Apôtre a fait de ce texte dans l'épître aux Galates, à propos de la polémique judaïsante, et dans l'épître aux Romains (*Rom.*, IV, 3) à propos de la justification offerte à tous. Sur ce sujet nous ne pouvons qu'apporter une opinion. Le Père Guillet remarque [10] que, pour l'hébreu, le rapport premier d'un être n'est pas avec une loi, ou un jugement, mais avec Dieu; par suite, est juste celui qui peut soutenir le regard de Dieu. Selon le deutéro-Isaïe, la « justice » est un état nouveau du monde, un renouvellement total du peuple élu. Or nous avons vu, sous divers aspects, que la foi est l'entrée de l'homme dans l'économie divine, une participation totale de tout lui-même à la fermeté du Plan de Dieu : l'homme tout entier est engagé, et il donne un assentiment total à l'œuvre de Dieu. Or celle-ci est l'édification d'un monde nouveau, la création d'une communauté et d'un peuple nouveaux. Somme toute, ainsi que le pense le Père Bonsirven [11], bibliquement la foi et la justice semblent bien être « les deux faces de la même grâce », puisque la foi fait entrer tout l'homme dans le mystère de Dieu, et ce mystère est un mystère d'amour qui vivifie et sauve.

En définitive, la foi consiste à voir Dieu. Cette vue est une attitude concrète et complète en face de Lui : car le croyant voit Dieu aujourd'hui, dans sa vie. Il ne s'agit pas de spéculation, ni de contemplation, ni d'avenir; il s'agit de s'engager à Yahweh. Cela est si vrai que la foi rencontre tant de refus! Pour celui qui croit ainsi vitalement, il n'y a qu'un appui : le seul Yahweh.

*Angers.*

P. MICHALON,
*Prêtre de Saint-Sulpice.*

10. J. Guillet, S. J., *op. cit.*, p. 30 ss.
11. J. Bonsirven, S. J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1951, p. 322.

# Quelques initiatives dans la marche vers l'Unité Chrétienne

Janvier 1935, c'était l'Octave de Prières pour l'Union des Eglises. Un prêtre lyonnais, depuis 30 ans déjà professeur de sciences au collège diocésain des Chartreux, se préoccupe, cette année-là, d'éveiller les catholiques de sa ville aux problèmes de l'Unité. Depuis 12 ans, il reçoit chez lui des émigrés orthodoxes, très abandonnés par les chrétiens d'Occident. Il les entoure, de sympathie surtout, car il est pauvre et ne peut donner beaucoup. Pour mieux comprendre ces frères délaissés, il a séjourné un mois (juillet-août 1932) au prieuré bénédictin byzantin d'Amay-sur-Meuse, s'est abonné à la revue « Irénikon ». Il a découvert ainsi les chrétiens d'Orient, s'est posé le scandale de la désunion et veut, dans sa sphère, éveiller les consciences au drame des séparations. Il sait maintenant que depuis 1908, sous l'impulsion du Révérend Spencer Jones, un anglican, et du Révérend Paul Watson, un épiscopalien devenu catholique, des chrétiens prient chaque année du 18 au 25 janvier pour le retour à l'Unité des Eglises séparées. Il connaît les approbations officielles de Pie X et de Benoît XV pour l'extension de cette Octave. Il veut, à son tour, s'en faire le propagandiste et, en cette année 1935, il a retenu plusieurs conférenciers et loué une belle salle de 250 à 300 places. Il est 20 h. 30; deux ou trois jeunes gens ont été réquisitionnés pour le service d'ordre; le conférencier et l'organisateur sont là. Tous attendent le public. Timidement, les uns après les autres, arrivent une dizaine d'auditeurs. Tous les soirs de la semaine, le public sera aussi clairsemé, la salle restera vide; c'est un échec complet.

Il est bon de rappeler un peu en détail cette première initiative de 1935 à Lyon : ce jour-là, dans l'humiliation, un grand mouvement est né. Il serait prétentieux de rattacher tout le mouvement pour l'Unité Chrétienne à la seule influence de l'abbé Paul Couturier, qu'aucune dignité ne signalait à l'attention du monde [1]. D'autres

1. L'abbé Paul Couturier, né à Lyon le 29 juillet 1881, ordonné, le 9 juin 1906, prêtre de la Société de Saint-Irénée (dite : « les Chartreux ») a été nommé archimandrite honoraire du Patriarcat grec-catholique d'Antioche et de tout l'Orient par Sa Béatitude Maximos IV. C'est la seule dignité qu'il ait jamais reçue, le 19 mars 1952. Aussi, pour ses amis et connaissances, restera-t-il toujours « l'abbé ». Ce titre, venu de l'Orient qu'il aimait passionnément, a manifesté l'étendue de son rayonnement et ratifié, aux yeux de beaucoup, la valeur de ses efforts oecuméniques.

Arrêté sous l'occupation, l'abbé Couturier avait déclaré aux policiers : « J'aime les Allemands, mais je hais la Gestapo ». Il fut interné à Montluc du 11 avril

avant lui ont ouvert la voie, d'autres la parcourent avec lui. Pourtant l'écrivain qui, dans quelques décades, écrira l'histoire religieuse de notre temps reconnaîtra que l'influence de ce prêtre, obscur dans son propre diocèse, mais pour nombre d'orthodoxes, d'anglicans, de luthériens et de calvinistes, seule image vivante du catholicisme, a dépassé le rayonnement de M. Portal, de M. Pouget ou même du Cardinal Mercier [2].

En parlant de « quelques initiatives dans la marche vers l'Unité Chrétienne », nous mettrons surtout en relief les caractéristiques de l'action de ce prêtre et de ceux qui, explicitement, se réclament de lui. Sans oublier le travail réalisé par beaucoup d'autres apôtres,

---

au 12 juin 1944. Il nous a quittés dans la nuit du 23 au 24 mars 1953 : depuis 18 mois, malade d'une angine de poitrine, il ne sortait plus de son appartement de la rue du Plat à Lyon, bien connu de ceux qui venaient lui rendre visite. Avant de s'éteindre doucement à minuit 1/2, il avait pu se confesser dans la soirée; en renvoyant son Père Spirituel, il lui dit : « Je confie mon âme à la Vierge Marie pour qu'Elle la donne à son Fils en croix » ; c'était le lundi de la Passion; par ces mots, il renouvelait la prière composée quatre ans plus tôt (le mercredi de la Passion 1949) et retrouvée sur son autel : « Très Sainte Vierge Marie, si malgré promesses ou donations de jadis vous me laissez libre d'offrir, par vos mains maternelles, mon agonie et ma mort comme une suprême supplication pour l'Unité Chrétienne, c'est avec une grande reconnaissance que je le fais. J'espère que vous serez bienveillante à mon désir et que, par Vous, cette dernière supplication terrestre sera agréée de Jésus, Votre Fils, le Christ mon Sauveur ». Aux funérailles, le Cardinal Gerlier, son archevêque, contrairement aux habitudes du diocèse, a fait l'éloge du défunt. Puis M. le Pasteur Roland de Pury, de Lyon, sur la place de l'église, et, au cimetière, M. de Weymarn, Directeur du S.Œ.P.I. de Genève, ont apporté, chacun, le témoignage d'amitié des frères chrétiens séparés.

« Son Eminence adressa l'hommage de son admiration, de son affection et de sa reconnaissance à celui qui fut l'apôtre de l'Unité Chrétienne. Une des grandes aspirations du monde actuel réside dans la construction de la communauté humaine. Nulle part elle n'est plus intensément sentie que sur le terrain religieux. Il n'est pas dans l'évangile de commandement plus impérieux. Le grand scandale du monde présent réside en ce fait que les chrétiens sont divisés. Tous ceux qui aiment le Christ et qui pour son amour aiment aussi leurs frères, ont la nostalgie de l'Unité Chrétienne, telle qu'Il la voulut, non sentimentale et réalisée dans l'équivoque, mais obtenue dans la clarté et la loyauté. L'abbé Paul Couturier a réalisé son œuvre de travail acharné avec une ardeur généreuse qui a pu parfois faire surgir des préoccupations chez ceux qui avaient le souci plus profond des aspects doctrinaux du problème, mais ceux-là même ne lui ont jamais marchandé leur admiration émue ni leur affection reconnaissante. Il honora grandement le diocèse et fut un serviteur magnifique de l'Eglise qui, par la voix de l'archevêque de Lyon, le remercie et le pleure. Puissions-nous garder son esprit et nous inspirer de sa bonté rayonnante. Il fut un précurseur et un exemple, et nous ne pouvons oublier ce qu'il fit pour la cause de l'Unité Chrétienne. Son œuvre sera continuée. Le Souverain Pontife n'exprimait-il pas naguère son souci de voir un jour réalisée l'Union des frères séparés, telle que le Christ le veut?

« ...Le Pasteur de Pury rendit un hommage ému à l'abbé Paul Couturier, fit l'éloge de ses hautes qualités d'intelligence et de charité fraternelle, et lui apporta le tribut de l'admiration et des regrets de tous ceux qui, au sein d'autres Eglises, souhaitaient le rapprochement et l'unité » (du journal local, « Echo-Liberté », 30 mars 1953).

2. Un ami anglican lui avait un jour déclaré : « Vous nous avez rendu insupportables les séparations ».

en relation avec lui, d'ailleurs, et plus ou moins consciemment sous son influence, nous nous limiterons à ce que nous connaissons d'expérience personnelle.

Une entreprise marquée de la croix ne peut pas ne pas réussir. Sans se décourager, l'abbé Couturier profite des leçons et se remet au travail. Il faudrait suivre les différentes étapes de son cheminement dans les tracts qu'il a imprimés chaque année, dans sa correspondance chaque jour plus abondante. Un ouvrage devra bientôt retracer sa physionomie complète. Dans cet article, contentons-nous de voir le développement et surtout l'esprit de son œuvre.

Au début, il n'était pas un spécialiste des questions orthodoxes, anglicanes ou protestantes. Aujourd'hui, pas une personnalité chrétienne non-catholique ne passait en France sans s'arrêter quelques heures dans son salon. Il a simplement cherché à connaître sympathiquement et personnellement des frères séparés. Il les a rencontrés autrement que dans les livres de polémiques réciproques; il a trouvé chez beaucoup d'entre eux une profonde vie intérieure, un amour ardent du Christ, une conviction loyale d'être dans toute la Vérité du Christ.

A la recherche des causes actuelles de séparation, l'abbé Couturier s'est rendu compte que trop souvent catholiques et non-catholiques restaient dans une ignorance réciproque, pleine de préjugés, ou, s'ils essayaient de causer, se plaçaient spontanément sur le terrain de la discussion. Il a compris que rien ne pourrait se faire pour l'union dans la Foi totale, si les chrétiens ne se mettaient de prime abord sous le regard du Christ dans une prière commune. Mais comment prier ensemble, si l'on est séparé sur l'essentiel? Comment demander ensemble la conversion de l'autre? Chacun va-t-il prier pour que les autres viennent à lui? La dissension confessionnelle va-t-elle se manifester jusque dans la prière commune? Si l'Octave de prières avait si peu de succès hors du catholicisme, n'était-ce pas pour cette raison de psychologie religieuse?

A ce point de réflexion, il a trouvé dans son cœur la formule qui, sans rien sacrifier des droits imprescriptibles de la Vérité, permettrait pourtant à tous les chrétiens, de toutes les confessions, de prier en même temps, sans hypocrisie, ni rivalité : « Que chacun demande l'Unité de tous quand et comme le Christ le désire [3] ».

---

3. Cette formule ne donne aucune prise à la critique : il ne s'agit pas du tout de relativiser l'Eglise catholique par rapport aux autres confessions chrétiennes; l'abbé Couturier était trop bon catholique pour le laisser croire. Nos frères séparés ne se sont jamais mépris sur sa pensée. Le jour des funérailles de l'abbé, l'un d'entre eux déclarait au cardinal Gerlier : « Beaucoup de chrétiens séparés ont appris, par l'abbé Couturier, à connaître et à aimer l'Eglise catholique ».

Renversant la formule du P. Pernet, l'abbé Couturier priait : « Seigneur, faites l'Unité des cœurs dans la Charité *pour que vienne* l'Unité des esprits

Etudions quelques détails :

— « Unité chrétienne » et non plus « Union des églises », pour ne préjuger en rien du problème ecclésiologique, pour éviter toute apparence de coalition extérieure ou politico-religieuse ;

— « quand et comme le Christ le désire » : pour nous mettre dans l'humilité, et surtout dans l'obéissance totale, la soumission parfaite au Christ. Il ne s'agit pas, pour un groupe humain, de triompher des autres, il s'agit que tous acceptent et réalisent la volonté du Christ. Un étudiant protestant n'écrivait-il pas, que, peut-être, cette Volonté « nous mènera là où nous ne voulons pas aller actuellement [4] ».

Question de mots, pensera-t-on !... Non, question de mentalité qui s'exprime par des mots. A partir de ce moment, la « Semaine de l'Universelle Prière pour l'Unité Chrétienne » va se développer rapidement et chez les catholiques et chez nos frères non-romains : en 1936, le Synode des Eglises réformées de France approuve les prières après un article de la *Revue Apologétique*, « Psychologie de l'octave », article traduit en américain et en roumain. En 1941, plus de 20 évêques anglicans de la métropole, les 3 archevêques encouragent l'observance de ces prières. En 1944, les différentes églises orthodoxes de Paris participent au mouvement ; des monastères se retrouvent dans la prière commune, des vies entières de pasteurs, de religieux et de religieuses s'offrent pour l'Unité Chrétienne. Un véritable « Monastère Invisible », suivant l'expression du tract de 1943, aux cellules dispersées dans le monde entier, se constitue. L'« Emulation Spirituelle » est née et chaque chrétien prend conscience qu'il se rapproche de ses frères en vivant lui-même davantage de la vie du Christ selon les lumières de sa confession propre : toute montée

---

dans la Vérité ». Le meilleur commentaire de sa pensée est une note, jetée sur le papier et retrouvée après sa mort :

« L'expression : 'la Charité crée l'atmosphère' est incomplète... La charité est la plante, la vérité est le fruit... *Creuser* l'idée d'atmosphère où on peut tout trouver mais non en une comparaison superficielle de bonne entente... elle *ouvre, aiguise* l'esprit, accueille l'Esprit ».

Il refusait tout affadissement de la Vérité ; la « bonne entente » ne pouvait suffire, il fallait arriver à la profession de la même foi ; mais nul, estimait-il, ne peut reconnaître la Vérité du Christ si elle ne lui est pas présentée dans la Charité du Christ. Il refusait d'opposer, ou même simplement de séparer, la Charité et la Vérité ; avec saint Jean, il savait que Dieu est Amour.

4. Désormais, « la Semaine de l'Universelle Prière pour l'Unité Chrétienne » a droit de cité. L'abbé Couturier n'a établi sa formule que peu à peu, après s'être longuement fait éclairer par plusieurs théologiens sur le sens du mot « Eglise ». Revenir à l'ancienne formulation « Union des Eglises », serait, maintenant, retomber dans un confusionnisme doctrinal qu'il a toujours rejeté pour lui-même. De plus, il tenait au mot « Semaine ». « Octave, disait-il, en rappelant la mentalité du début du siècle, froisse nos frères protestants » ; il évoque un mouvement de prosélytisme et, comme tel, ne peut obtenir l'audience des frères séparés ; la « Semaine » au contraire, dans la perspective de l'abbé Couturier, reste ouverte à tous. Elle réclame la soumission au Saint-Esprit. Pour ceux qui croient vraiment au Saint-Esprit et à l'Unité de la foi, il n'y a pas là matière à discussion.

dans l'amour du Christ est un rapprochement invisible, mais réel. L'abbé Couturier aimait encore à dire : « Ex igne lux ut de luce ignis », ce qu'on pourrait traduire : « Du feu (de l'amour) jaillit la lumière (de la vérité) pour que la lumière (de la vérité) embrase le feu (de l'amour) ». Chaque année, la Semaine prend plus d'ampleur : en janvier 1953, juste avant sa mort, l'abbé Couturier avait reçu 2.000 demandes de tous les coins du monde; il avait expédié : 73.000 tracts, 40.000 textes de la messe latine pour l'Unité Chrétienne, 6.000 brochures et 6.000 affiches. A peine la Semaine terminée, il préparait le tract de 1954. Espérons qu'un prêtre du diocèse de Lyon pourra se charger de poursuivre cette grande œuvre !

Une fois le climat de prières ainsi établi, un autre travail peut commencer.

Il s'agit, en effet, de préparer les voies à l'Unité. Le Christianisme n'est pas seulement une école de prière, c'est aussi une foi qui s'exprime dans des dogmes. On ne peut être chrétien sans croire. Or les chrétiens se trouvent divisés sur la doctrine. En Occident, où les luttes religieuses n'ont pas cessé depuis le XVI[e] siècle, ils ont trop souvent appris à définir leurs croyances par des exclusions. Pour l'étude d'un problème, il est, certes, d'excellente méthode d'exposer les objections et de les résoudre une à une pour bien délimiter sa propre pensée. Il serait pourtant dangereux de laisser pareille habitude envahir tout l'enseignement chrétien. Ce fut, malheureusement, ce qui est trop souvent arrivé : les confessions chrétiennes, pour sauvegarder leur originalité, avaient mis l'accent sur leurs différences. Dans un pareil climat, il est impossible de parler même d'Unité. Déjà, l'attitude d'humilité et de soumission au Christ que suppose la spiritualité de la prière commune, fournissait un premier élément de contact et un premier espoir d'entente. Mais ce n'était pas suffisant. De vrais problèmes de doctrine se posent entre chrétiens séparés. Il est inutile de parler d'Unité tant que la foi n'est pas commune. Les essais, encore infructueux, de l'oecuménisme anglican et protestant à Edimbourg, Oxford et Lausanne, sont une preuve tangible de cette nécessité. L'effort doit donc porter aussi sur le plan théologique. Mais dans quel esprit s'aborder pour causer, apprendre à se connaître et chercher ensemble la plénitude de la Vérité du Christ? Il faut en effet résoudre un paradoxe : le libéralisme théologique, qui recherchait une formule assez vague et équivoque pour rallier l'unanimité, a fait faillite. Le vrai chrétien ne peut admettre aucun compromis ni doute dans sa foi. L'accord ne pourra jamais s'obtenir que sur le maximum. Dans de telles conditions, comment des théologiens de confessions différentes peuvent-ils travailler ensemble? Quelle méthode vont-ils pouvoir utiliser en commun? C'est ce qu'il nous faut analyser maintenant, car telle est la grande nouveauté de l'effort oecuménique catholique autour de l'abbé Couturier.

Une réflexion du Cardinal Newman illustre la mentalité avec laquelle des catholiques peuvent, en toute loyauté, causer avec leurs frères séparés : le 16 avril 1841, Newman, encore anglican, écrivait à un ami catholique : « toutes les aberrations sont fondées sur une vérité ou sur une autre; il faut, pour que le protestantisme soit si répandu et si persistant, qu'il renferme une grande vérité ou une grande part de vérité à laquelle il rend témoignage » (*Apologia pro vita sua*, p. 226), et nous ne pouvons oublier que Pie XI, en parlant des Eglises d'Orient séparées de Rome, les comparait à des morceaux d'une roche aurifère qui contiennent, eux aussi, de l'or. Puisque nous croyons que par leur baptême valide nos frères non-catholiques sont greffés à l'unique cep, le Christ, qu'ils sont donc soumis à l'action du Saint-Esprit, puisqu'il n'y a « qu'un seul corps, et un seul Esprit, une même espérance, un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu, Père de tous » (*Eph.*, IV, 4), nous pensons que cet Esprit d'Unité travaille chez nos frères séparés, comme chez nous, pour éliminer constamment les erreurs, qu'il s'agisse d'erreurs dogmatiques positives, qu'il s'agisse aussi de déviations populaires, qu'il s'agisse d'atrophie pratique d'une vérité connue mais dont on n'a pas toujours mis en lumière toutes les virtualités. Pour tous, ce rapprochement des esprits dans la vérité est à la source de découvertes sans cesse renouvelées. Personnellement, dans chaque conversation avec un frère non-catholique, en particulier avec des pasteurs, j'ai constaté qu'après quelques déclarations de principes pour bien montrer qu'il ne tenait pas les formules catholiques traditionnelles (souvent mal comprises d'ailleurs à cause de leur expression technique), les explications qu'il donnait de sa foi se rapprochaient étrangement, sur beaucoup de points, de l'enseignement catholique le plus sûr...

Théologiens catholiques et protestants ont ainsi senti qu'il est impossible de saisir la vraie pensée des autres dans des exposés purement livresques et qu'il faut expliciter oralement des formules restées inaccessibles à des gens d'une autre mentalité intellectuelle. En 1946, eut lieu une rencontre de ce genre : un professeur de théologie protestante présentait privément à des théologiens catholiques, professeurs eux aussi dans différents séminaires, un ouvrage sur la sainte Cène. A propos de la transsubstantiation, il développait ce qu'il croyait, dans sa mentalité calviniste, être le « réalisme » catholique. Après deux heures de conversation, il reconnut que la doctrine catholique ne présentait pas le caractère d'absurdité philosophique qu'il y avait vu, et décidait de corriger son chapitre pour expliquer à ses élèves que la position catholique n'était pas insoutenable... Il n'adhérait pas pour autant aux définitions du concile de Trente, mais n'est-ce pas un travail profitable que de supprimer ce que saint Thomas cherchait lui aussi à éviter à tout prix, l'« irrisio infidelium » ?

De plus, les théologiens catholiques ont souvent remarqué de leur

côté que, sous des formules différentes, nées de la polémique et durcies dans l'opposition mutuelle, nos frères protestants mettent la même doctrine, avec une instance plus spéciale sur un aspect particulier.

Ce travail de déblaiement s'opère assez rapidement. Les théologiens ont actuellement une autre tâche devant eux pour faire avancer l'Unité chrétienne. Toute différence ne se réduit pas à des préjugés mutuels. Ce serait trop simple. Les doctrines divergent sur des points essentiels. N'en resterait-il qu'un seul, l'unité ne pourrait pas encore être réalisée. Il faut donc étudier ensemble les questions controversées, comparer les points de vue, remonter ensemble aux sources scripturaires et patristiques, se demander si les positions qui semblent contradictoires ne seraient pas simplement complémentaires, et finalement témoigner de la foi de l'Eglise en priant le Saint-Esprit d'éclairer Lui-même les chercheurs.

Pratiquement, qu'a-t-on réalisé dans ce sens? Depuis 15 ans, un petit groupe de prêtres catholiques et de pasteurs calvinistes ou luthériens, se réunissent, 3 ou 4 jours en septembre, dans un monastère près de Lyon ou dans une maison près de Genève. Tous les catholiques ont la permission de leur Ordinaire. Le Cardinal de Lyon connaît ces sessions; un rapport de 1949 au Saint-Office a transmis la liste des participants et les sujets traités jusqu'alors. S'il ne s'agit pas là de réunions officielles qui engageraient la Hiérarchie catholique, rien pourtant ne se fait dans les ténèbres. Notons même que les instructions données le 28 février 1950 par le Saint-Office entérinent pratiquement les méthodes qui étaient employées là.

Comment de telles rencontres sont-elles organisées? Une large part est faite à la prière. La prière liturgique d'abord : les prêtres célèbrent leur messe le matin, pendant que les pasteurs prient dans une salle; cette séparation dans la prière cultuelle manifeste aux yeux de tous la division présente. Aussi, en signe de repentance et de deuil, le petit déjeuner se prend-il en silence. Dans la journée se succèdent des conférences préparées d'avance. Chaque sujet est, autant que possible, traité deux fois, par un catholique et par un protestant. Les discussions peuvent alors s'engager; elles durent longtemps et se prolongent dans les moments laissés libres pour la détente. C'est alors que les préjugés sont sapés à la base, que les intelligences apprennent, avec le respect dû aux autres, à voir plus clair dans les positions dogmatiques, même celles de son Eglise. Ces conférences restent toujours baignées dans un climat de prière : la lecture d'une page d'Ecriture Sainte place les auditeurs dans l'attitude de soumission à la Vérité, indispensable pour un travail fructueux, et lorsque la discussion s'échauffe trop pour que la Lumière puisse vraiment jaillir, un moment de silence et de recueillement permet alors à chacun d'invoquer le Saint-Esprit pour voir clair dans l'exposé de la Foi.

Il est difficile de juger des résultats de pareilles sessions. Mais n'est-il pas déjà merveilleux de constater que des théologiens catholiques et protestants peuvent travailler ensemble avec le seul désir d'approfondir la Vérité du Christ? Le but n'est pas de provoquer des conversions individuelles, mais de préparer le climat où l'Unité pourra se réaliser sous l'action du Saint-Esprit. Or ce climat est déjà obtenu. Pour preuve, voici des extraits d'une lettre écrite par un pasteur qui a participé à ces réunions. Le 17 juin 1947, il écrivait d'Oxford à l'abbé Couturier :

« Père vénéré et frère aimé dans le Seigneur, Les contacts oecuméniques en Angleterre... me mettent en souvenir avec nos premiers contacts. Je loue alors le Seigneur pour son infinie miséricorde à notre égard, pour tout ce qu'Il m'a en particulier apporté à travers les rapports oecuméniques. Je le loue pour tout ce que vous, et nos très chers frères catholiques, nous ont donné. Notre compréhension de l'Eglise s'est approfondie. Notre connaissance sacramentelle a été renouvelée. Placés dans un pays catholique, nous aurions pu tomber dans l'attitude sectaire et fermée qui caractérise les chrétiens, protestants et autres, isolés dans une grande Eglise. De cela, il n'a rien été, au contraire. J'ai actuellement l'assurance que nous avons dépassé le stade, non seulement des luttes confessionnelles, mais même du prosélytisme confessionnel... Grâces soient rendues à Dieu notre Père, à son divin Fils et au Saint-Esprit.

» Nous avons encore une autre raison de gratitude et je veux vous la faire partager, car je sais que vous serez à même de la comprendre... Nous avons mieux saisi le *rôle prophétique* (c'est là son génie propre, son charisme particulier) que notre Eglise pourra jouer à nouveau dans l'Eglise une et catholique dans laquelle un jour elle s'intègrera. Aussi avons-nous pris avec plus de sérieux qu'auparavant notre place dans notre Eglise. Et le sujet de joie, le voilà. Notre prière a été exaucée...

» Soyez certain, mon Père vénéré, que vous demeurez notre frère aimé en Celui qui nous a donné de pressentir ensemble, dès ici-bas, l'Unité de son Corps et notre réunion éternelle dans les Cieux. »

De pareilles formules ne peuvent certes pas être signées par un catholique sans une mise au point. Là n'est pas l'essentiel! Il y a 25 ans, une telle attitude d'âme eût-elle seulement été concevable? Ces mêmes pasteurs ne craignent pas d'écrire dans une revue, à l'usage cette fois de leurs frères protestants :

« Fils loyaux et fidèles de la Réforme protestante que nous croyons avoir été et être encore nécessaire, soumis à la discipline de notre Eglise, nous nous considérons aussi comme « catholiques », nous désirons le progrès et la sanctification de l'antique Eglise romaine et nous n'avons jamais l'impression de travailler pour elle du dehors, comme des prophètes déracinés, mais nous avons la conviction de

travailler dans son sein, de l'intérieur, avec ses éléments les plus vivants et évangéliques, en vue de l'unité future où ce qui, invisiblement, existe déjà, notre communion spirituelle dans le même corps mystique du Christ, se réalisera concrètement et visiblement dans la communion du même sacrement, à la même table, dans la confession d'une même foi, dans l'unité d'une même discipline. Nos rapports avec les prêtres, les religieux et les moines catholiques sont des rapports de fraternité et de communion profonde dans la certitude d'un même ministère au service du même Christ. Et nous ne désirons rien tant que le pays déchristianisé qui est le nôtre renaisse à une foi catholique, évangélique et vivante. Nous pensons que dans ce réveil, l'Eglise réformée n'a pas à jouer le rôle d'une secte rivale et hostile, mais d'une sœur humble, bienveillante et charitable, d'un groupe prophétique suscité par Dieu pour la réforme de son Eglise universelle, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'hommes faits dans la vérité et l'amour qui sont en Jésus-Christ et dont la Bible nous rend le plus fidèle et solide témoignage » (Verbum Caro, sept. 1948, pp. 120-121).

Quels sont les pasteurs calvinistes qui ont pu écrire ainsi? Il faut en deux mots esquisser leur histoire, très symptomatique du travail oecuménique. Dès 1939, quelques étudiants suisses de Lausanne se groupaient dans un même désir de discipline spirituelle et d'intégration de leurs diverses activités intellectuelles dans leur vie chrétienne. En 1940 se crée une sorte de Tiers-Ordre, ou Grande Communauté. A ce moment, l'un d'eux, le Pasteur Roger Schutz s'installe dans un château de Bourgogne. En 1942, à cause de l'occupation, il se groupe, avec 2 frères, à Genève; dès 1944, guidés par l'esprit des Messieurs de Port-Royal, ils vivent à Taizé en véritable communauté religieuse, défrichant le domaine, fondant une maison d'orphelins, recevant en retraite individuelle, poursuivant leur travail oecuménique. De jour en jour, la communauté de Taizé-lès-Cluny progresse dans sa ligne. Tout en restant très calvinistes de mentalité, les pasteurs retrouvent beaucoup d'éléments de spiritualité et même de doctrine que la Réforme de Calvin et surtout de ses successeurs avait rejetés. Leur expérience de vie monacale leur a fait retrouver, par exemple, la valeur du célibat religieux :

« Le célibat redonne au mariage, écrit M. le pasteur Thurian, le sens d'une vocation, car il n'y a vocation possible que lorsqu'il y a choix possible entre deux états. Le célibat est encore un signe. Il est le signe qu'une seule chose pour le chrétien est vraiment nécessaire : aimer, servir, adorer le Christ. Il est le signe de la disponibilité qu'il faut avoir au service du Royaume de Dieu. Il est le signe même de ce Royaume qui vient, où l'on ne se mariera pas, car l'amour de Dieu remplira tout en tous » (Verbum Caro, sept. 1948, p. 117).

Ils retrouvent aussi la valeur de l'obéissance, d'abord comme sou-

mission au Christ dans la communauté, maintenant comme soumission au Christ dans un supérieur. « Je sens la nécessité d'une obéissance hiérarchique qui ne soit pas simple soumission au groupe, me disait en 1950 l'inspirateur de cette équipe. Mais comment concilier la soumission au seul Esprit de Dieu, et l'obéissance à un homme », et d'interroger sur la conception monastique de l'obéissance...

De pareilles préoccupations rappellent les réflexions de plusieurs pasteurs : « Dans l'Eglise réformée, disaient-ils en substance, nous sentons le besoin de ' surveillants de la foi ', ce que vous appelez des ' évêques ' ».

N'est-ce pas l'indice d'une mentalité nouvelle chez beaucoup de nos frères protestants? Ils désirent, souvent inconsciemment, une règle universelle de foi, et, pour employer le terme technique, un magistère infaillible; mais ne comprenant pas ce que les catholiques mettent sous ce terme, ils voient dans notre adhésion inconditionnée à l'Eglise une démission de l'intelligence. Les contacts oecuméniques ont pour effet de dissiper ces erreurs et d'accroître leur nostalgie de la fermeté dogmatique. En face de l'obéissance admirable de tel théologien catholique à qui ses supérieurs ont demandé de se taire momentanément pour éviter des polémiques regrettables, un pasteur remarquait : « Chez vous, catholiques, même si vous pensez différemment, vous acceptez tous les sacrifices nécessaires pour maintenir l'unité; chez nous, dès que nous différons, nous nous divisons... »

Actuellement, il est encore plus important de constater un rapprochement des mentalités qu'un rapprochement des doctrines. Le jour, en effet, où les protestants auront compris et accepté la possibilité d'une soumission intellectuelle à un magistère objectif, le plus grand fossé entre eux et les catholiques sera comblé en Occident. Les réunions oecuméniques préparent l'avènement de ce jour comme, reconnaissons-le avec joie, les contacts plus fréquents entre orthodoxes et protestants; nos frères orthodoxes, intransigeants, eux aussi, sur la valeur absolue du dépôt révélé et du magistère, témoignent du caractère intangible de la foi, avec une efficacité d'autant plus forte que les protestants ont moins d'hostilité inconsciente à leur égard. Selon la boutade d'un professeur de théologie orthodoxe, « dans les réunions oecuméniques, on dirait souvent que nous autres, orthodoxes, nous défendons les positions catholiques »...

Une question peut se poser : ces pasteurs ne sont encore qu'une poignée. Quelle est leur influence dans le monde protestant français? Certes, tous les pasteurs sont loin d'avoir perdu leurs préjugés anticatholiques; dans les journaux protestants, on rencontre encore des réactions violentes contre un mouvement qui « catholiciserait » le protestantisme. Ces pasteurs pourtant sont reconnus par la plupart de leurs frères comme authentiquement calvinistes, et forment le noyau spirituel autour duquel se groupent nombre de jeunes pasteurs fran-

çais et suisses. De plus, par tous leurs actes, ils font connaître et accepter avec bienveillance les actes de la hiérarchie catholique, les plus difficiles à admettre pour un esprit protestant. Ainsi, le commentaire le plus nuancé sur le Monitum du Saint-Office du 5 juin 1948 a peut-être été écrit par le pasteur Thurian.

Qu'adviendra-t-il de leur expérience? Nul ne sait. Les voies de Dieu ne sont pas les nôtres. Mais ces hommes ont conscience d'avoir, dans l'Eglise réformée, une vocation de levain pour la faire évoluer vers une compréhension plus exacte du Catholicisme. Sans se cacher les difficultés de leur tâche, ils rejettent également l'optimisme béat qui attend l'Unité pour demain, et le pessimisme qui la déclare impossible, soi-disant à la lumière de l'Histoire.

Il ne reste pas moins vrai que les rencontres oecuméniques ne touchent jamais que des individus. Le problème de l'Unité n'est pas affaire de spécialistes seulement, c'est un problème d'Eglise. L'Eglise ne se compose pas uniquement de quelques évêques et de quelques penseurs; chaque fidèle est, pour sa part, responsable de tout le corps. « Si un membre souffre, tous souffrent avec lui » (*I Cor.*, XII, 26). Tant que chaque chrétien ne ressentira pas habituellement les douleurs de la séparation, tant que les divisions ne seront pas devenues insupportables à tous, tout mouvement oecuménique manquera d'envergure. Les Semaines de prière de janvier, en se développant, sont une excellente occasion d'éveiller le sentiment des ruptures entre chrétiens. L'initiative provient souvent, dans les paroisses, des fidèles les plus humbles qui ont réalisé pour eux la valeur spirituelle de l'oecuménisme et n'ont de cesse qu'ils n'aient répandu autour d'eux l'angoisse des divisions et le besoin de prier pour l'Unité chrétienne. Un professeur du lycée de Gérardmer ou un ingénieur de Mâcon, pour ne pas en citer d'autres, ont obtenu de leurs prêtres prédications, heures saintes, messes pour l'Unité. Chaque année, en janvier, des revues sérieuses, des hebdomadaires et des quotidiens insèrent des articles ou même consacrent un numéro spécial aux problèmes oecuméniques.

En face de l'avidité de leurs fidèles, les prêtres ont très vite remarqué qu'ils n'étaient pas assez préparés intellectuellement à traiter ces questions. Depuis 1945, des sessions d'information se tiennent, 4 jours en juillet, à l'usage spécial du clergé tant régulier que diocésain. Les théologiens, en contact avec des pasteurs protestants et des prêtres orthodoxes, font part, à leurs confrères, de leurs expériences personnelles, des problèmes qu'ils ont découverts, des solutions qu'ils envisagent, des incidences spirituelles du mouvement oecuménique. Une cinquantaine de prêtres, professeurs de grands séminaires, aumôniers d'Action catholique, curés de paroisse, suivent régulièrement ces journées. En 1950, les inscriptions furent assez nombreuses pour imposer la création de deux autres sessions, à Lille et à Strasbourg.

Dans ces journées d'étude et de prière, le plus remarquable est encore la fusion fraternelle qui s'opère entre les participants. Avec humour, on pourrait dire que le premier résultat de l'oecuménisme est de supprimer les rivalités mesquines dans l'Eglise catholique, et d'établir l'« émulation spirituelle » à l'intérieur même du clergé... Quelques-unes de ces conférences ont paru dans un recueil, modeste d'apparence à cause de la pauvreté des organisateurs, mais remarquable par la valeur des études et l'esprit catholique qui l'anime [5].

En guise de conclusion, précisons quelques points pour répondre à des objections possibles.

Revenons d'abord et insistons sur le caractère capital du véritable oecuménisme : ce n'est en rien de l'indifférentisme religieux, ni même du syncrétisme chrétien. Il ne s'agit pas de mêler en un magma informe toutes les confessions chrétiennes. Comme l'écrivait en novembre 1946 Mademoiselle Suzanne de Diétrich à propos du Docteur Mott, le fondateur et Secrétaire Général des Associations Chrétiennes d'Etudiants, il ne s'agit pas « de réduire la foi des parties en présence à son plus petit commun dénominateur. Le Docteur Mott sait qu'il n'y a d'oecuménisme authentique qu'entre chrétiens fortement enracinés dans leurs traditions propres et résolus à ce que l'unité se fasse dans la vérité. Il sait que c'est en creusant en profondeur leurs traditions respectives que les chrétiens se rejoindront au centre, qui est Jésus-Christ. Il ne s'agit pas de rechercher, de créer une unité factice, mais de prendre conscience de l'unité fondamentale qui lie tous les serviteurs du même Seigneur. C'est cette seigneurie qu'il s'agit de révéler au monde incrédule ; et c'est cette unité qui persuadera le monde de l'authenticité de la foi des croyants » (*Catholicité*, juillet 1947, p. 58).

---

5. L'expression « émulation spirituelle », qui exprime si bien la pensée de l'abbé Couturier, a été trouvée et développée par le R. P. Maurice Villain, S.M., dans une conférence faite sous ce titre à Genève en 1941 et publiée depuis à Lyon.

L'abbé Couturier a fait paraître plusieurs ouvrages et brochures pour servir à l'Unité chrétienne. Citons seulement : chez Mappus, Le Puy : *Prière et Unité Chrétienne* ; *Rapprochements entre chrétiens au XX^e siècle* ; aux éditions « Catholicité » de Lille : *Les chrétiens devant l'Oecuménisme* et *Vers l'Unité Chrétienne* ; P. Varillon, S. J., *L'intransigeance de l'amour* ; G. Naïdenoff, S. J., *Au rythme du monde* ; J. Roche, S. J., *De la tolérance à l'amour*. Chez Vitte à Lyon dans la collection « Ronds Points » : *Dialogue sur la Vierge* et *Le Christ, Réconciliateur des chrétiens*. Aux éditions du Temps Présent à Paris : *Unité chrétienne et tolérance religieuse*.

Dans le même esprit le R. P. Maurice Villain, S.M., a édité chez Arthaud à Grenoble : *Pour l'unité chrétienne* (deux séries), les *Preces Privatae* de Lancelot Andrewes et *L'Eglise d'Angleterre et le Saint-Siège* de Spencer Jones ; aux éditions « Catholicité » de Lille : *Eglise et Unité Chrétienne* par Dom Beauduin, O.S.B., A. Chavasse, P. Michalon, P.S.S. et Maurice Villain, S.M.

Tous ces travaux et beaucoup d'autres ont été suscités par l'abbé Couturier soit pour les Semaines de janvier, soit pour les sessions oecuméniques. Ce prêtre savait s'entourer de toutes les compétences. Il était au confluent de toutes les influences théologiques et spirituelles, sans se laisser inféoder par aucune « école ».

Si telle est la position des protestants, à plus forte raison celle des catholiques. Dans nos réunions oecuméniques, nos frères protestants, anglicans et orthodoxes nous demandent de leur apporter le témoignage le plus sincère de la totalité de la foi catholique ; ils nous demandent de ne rien leur cacher de ce que nous croyons le dépôt révélé et confié à l'Eglise, ils réclament que nous ne sacrifiions aucun iota de nos dogmes.

Ces exigences sont très salutaires pour nous. Elles nous obligent à nous interroger sans cesse sur notre propre loyauté, sur notre sincérité religieuse, sur l'authenticité de nos actes, et, en toute simplicité, je confesserai qu'après chaque rencontre oecuménique, je me sens plus solidement catholique, non pas d'une conviction de lutte, mais par un effort de sincérité et de témoignage personnel.

Si l'Eglise catholique ne peut abandonner aucun de ses dogmes, comment peut-elle travailler sincèrement à l'Unité chrétienne et ne pas décevoir ceux qui attendent d'Elle « une purification et un recentrement » ? N'a-t-elle besoin d'aucune « transformation » ? Ce mot « transformation » éveille aussitôt les soupçons : ne serait-ce pas du « déviationnisme doctrinal » ?

L'Eglise catholique n'a pas à « se transformer » si « se transformer » signifie : « s'appauvrir spirituellement et dogmatiquement », « accepter des erreurs ».

Mais elle doit chaque jour « se transformer » si « se transformer » signifie : « s'enrichir dans une découverte plus consciente du Christ ». Les disputes théologiques ont souvent obligé les théologiens soit à porter leur attention sur certains aspects du dogme au détriment d'autres aspects non moins importants mais nullement controversés, soit à minimiser à l'excès des vérités monopolisées par leurs adversaires. Dans le feu du combat, l'apologiste risque toujours de durcir et de décentrer certains points de la doctrine catholique. Il lui arrive de les présenter de façon incomplète, ou de les justifier par des arguments où se dissimule à peine l'urgence de la solution. Faute d'une étude scrupuleusement conduite et vécue, ces vérités n'exercent pas sur nos pensées et sur nos vies le rayonnement qu'elles seraient en droit de revendiquer, et se voient refuser pratiquement à priori l'audience des chrétiens non-catholiques qui les considèrent comme totalement inassimilables et non-avenues. Maintenant que les luttes ont perdu leur âpreté première, il nous est possible et salutaire d'envisager plus sereinement ces points de la doctrine catholique et souvent le travail parallèle de chercheurs non-catholiques est un précieux apport à la pensée catholique. Il est inutile de parler de l'influence des grands scholars anglicans du XIX^e^ siècle sur les exégètes catholiques. Pour illustrer ces réflexions, citons seulement deux problèmes qui préoccupent à nouveau les théologiens catholiques : la question du sacerdoce des fidèles, trop minimisée depuis le XVI^e^ siècle pour écar-

ter les exigences protestantes, et la question du rôle exact de l'épiscopat, de l'autonomie légitime des églises locales dans l'Unité et la soumission à l'Eglise Universelle et au Vicaire du Christ. Les contacts avec les théologiens protestants pour la première question, et les théologiens orthodoxes pour la seconde, ont déjà fourni aux penseurs catholiques des éléments précieux pour prendre davantage conscience de trésors traditionnels que nous avons laissé s'enfouir un peu trop sous la poussière de l'oubli.

Tout enrichissement d'ailleurs n'est pas uniquement dogmatique. Les catholiques savent qu'ils ont à gagner sur le plan de la spiritualité. Nous avons signalé l'effort de loyauté et d'approfondissement qu'exige l'oecuménisme. Il y a plus : connaître d'autres mentalités religieuses peut et doit enrichir notre vie spirituelle de multiples harmoniques. L'Eglise catholique doit développer la diversité dans l'Unité, signe du véritable catholicisme. S'il est vrai que saint Paul, en amenant le monde gréco-latin à l'Eglise, a « transformé » la première communauté judéo-chrétienne (et le concile de Jérusalem n'est qu'un écho des difficultés alors suscitées), il n'est pas moins vrai que la piété catholique s'épanouira dans de nouvelles directions le jour où l'austérité calviniste, la réserve anglicane, la spontanéité orthodoxe s'uniront dans la même symphonie d'unité. Il est mille manières d'être authentiquement au Christ, et une dévotion particulière, si respectable soit-elle, ne doit pas s'imposer à des traditions différentes. Les Papes ont plusieurs fois solennellement affirmé qu'on peut être catholique dans toutes les liturgies de l'Orient. Pour être catholique, il n'est pas plus nécessaire de faire son signe de croix en commençant par la droite que par la gauche, de célébrer en latin qu'en syriaque, en grec ou en arabe, il n'est pas indispensable de suivre un mois de Marie ou d'égrener son chapelet. Ce qu'il faut, c'est être tout au Christ, et les diversités de spiritualité, qu'elles se manifestent dans des liturgies diverses ou des habitudes religieuses différentes, ne sont pas un obstacle à l'Unité. Le mouvement oecuménique apprend à distinguer continuellement la doctrine qu'il ne faut jamais sacrifier, de ses manifestations extérieures qui, elles, peuvent être multiples. Il apprend à respecter chez les autres ce qui n'est que traditions particulières sans atteinte à l'Unité de la foi. Il prépare ainsi les catholiques à désirer le jour où chacun pourra garder le meilleur de sa physionomie religieuse personnelle dans l'adhésion à l'unique vérité du Christ, dans l'insertion visible à l'unique Eglise du Christ, dans l'obéissance filiale au pasteur universel de l'unique troupeau du Christ. C'est ainsi que l'Eglise catholique « se transforme » comme « se transforme » une famille qui, à chaque naissance, s'enrichit d'un membre nouveau, toujours différent, et pourtant parfaitement intégré dans le foyer. En novembre 1950, le R. P. Paul Mailleux, S. J., Supérieur de l'Internat Saint-Georges, après avoir exposé la situation des orthodoxes russes en Occident, concluait dans cette même revue :

« On touche la conséquence la plus tragique de cette séparation qui tient des frères chrétiens séparés les uns des autres. Ces orientaux auraient pu constituer pour le christianisme occidental un apport de forces nouvelles, d'autant plus attachées à l'idéal chrétien qu'elles avaient souffert pour lui rester fidèles. De leur côté, ils auraient pu profiter de l'expérience que l'Eglise d'Occident, depuis longtemps abandonnée par le pouvoir civil, s'est acquise pour lutter contre l'impiété et former des personnalités chrétiennes fortement trempées. Au lieu de cela, on s'est ignoré, combattu même parfois, et il y a lieu de craindre que dans une ou deux générations, il ne reste presque rien de ces chrétiens d'hier et que leurs enfants ne soient allés grossir la masse de ces matérialistes pratiques, que les réalités spirituelles n'intéressent plus du tout. C'est dire combien tous ceux qui peuvent rapprocher les chrétiens désunis doivent aller jusqu'au bout dans leurs efforts de sincérité et de charité. » (*N.R.Th.*, 1950, p. 988).

Puisque le mouvement de l'Unité chrétienne est d'une telle richesse, comment se fait-il qu'il ait fallu attendre ces vingt dernières années pour le découvrir? Ce pourrait être là secret de l'Esprit Saint qui souffle quand Il veut et comme Il veut. Notons pourtant que l'Eglise connaît tour à tour des périodes de repli et de luttes, et des périodes d'expansion. Quand l'erreur menace de tout envahir, l'aspect « forteresse » prend le dessus; on est en état de défense et la préservation des fidèles, par tous les moyens, l'emporte sur l'esprit apostolique. Ce fut le cas des catholiques d'Occident en face du protestantisme; ce fut aussi le cas des chrétiens d'Orient en face de l'Islam. Lorsque avec le temps, le danger de contamination doctrinale s'atténue, la Charité du Christ entraîne de nouveau les chrétiens vers ceux qu'ils anathématisaient quelques siècles plus tôt. C'est ce qui se passe entre chrétiens d'Occident. Une évolution semblable peut se discerner en Orient, face à l'Islam. Comparons les époques d'Urbain II et de Pie XII. Urbain a lancé contre les seljûkides les armées des Croisades, Pie XII envoie un internonce au Caire et un autre à Damas, près de gouvernements musulmans. Deux époques différentes, deux mentalités différentes, deux manifestations différentes d'une même fidélité au Christ et à l'Eglise. Si Pie XII croit pouvoir converser pacifiquement avec des représentants de l'Islam, combien plus entre chrétiens ne pouvons-nous pas espérer l'entente fraternelle dans la Vérité?

Enfin, n'oublions pas le plus grand élément d'espérance dans cette marche vers l'Unité chrétienne : tout ce travail baigne dans une prière perpétuelle; théologiens, prêtres et religieux, religieuses cloîtrées, laïcs de tout âge et de toute condition, jamais depuis des siècles la cause de l'Unité n'a tellement avancé car jamais on n'avait tant prié pour

l'Unité [6]. C'est la supplication du Christ au chapitre XVII de saint Jean, que nous devons constamment faire nôtre :

« Père saint, garde dans ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous. Pendant que j'étais avec eux, je les ai gardés dans ton nom... Mais maintenant, je vais à toi et je fais cette prière pendant que je suis encore dans le monde, afin qu'ils aient en eux ma joie dans sa plénitude. Je leur ai donné ta parole, et le monde les a pris en haine parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde. Je ne te demande pas de les retirer du monde, mais de les préserver du mal. Ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde. Consacre-les au service de la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde, et je me sacrifie pour eux, afin qu'ils soient sanctifiés par la vérité.

» Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui croiront en moi à cause de leur parole : Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi ; qu'ils soient un en nous, eux aussi, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Pour moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un : moi en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité. »

*Pâques 1953.* Robert CLÉMENT, S. J.

---

6. L'abbé Couturier revenait sans cesse sur le rôle primordial de la prière. C'était bien un des traits caractéristiques de sa physionomie : prier, encore prier, toujours prier. Il mettait presque une heure pour dire sa messe car il la chargeait de toutes les intentions de son cœur apostolique. Après sa mort, on a retrouvé dans une enveloppe qu'il portait sur l'autel de multiples intentions. Les réunions intellectuelles ne pouvaient porter du fruit que si elles baignaient dans la prière ; autrement, les orateurs n'étaient plus que « cymbalum tinniens ». La Semaine de janvier, avec tout le mouvement de prière qu'elle suscite partout, était de première importance. Dans une lettre du 6 août 1948, remise après sa mort à l'un de ses plus anciens collaborateurs, l'abbé écrivait : « Maintenant que je vous ai quitté, je demeure avec vous en Celui où il n'y a pas de séparation. Je vous confie la Semaine de l'Unité Chrétienne. Elle est le fondement de l'Oecuménisme ».

Si, depuis 20 ans, le monde chrétien se préoccupe de l'Unité, il faut en rechercher la cause véritable dans le mouvement de prière créé et développé par l'abbé Couturier.

# L'appel de l'Amérique latine

Il y a quatre siècles, François-Xavier laissait échapper cette plainte douloureuse, lancinante : « Ce n'est point la lumière de l'Evangile qui a rayonné la première en Orient, mais l'éclat de l'or qu'on troque contre le poivre et le clou de girofle. Le marchand a précédé l'apôtre ».

Aujourd'hui les choses n'ont pas tellement changé. Mais, cette fois, c'est vers l'Amérique latine que se tourne le vieux monde, attiré par ces immenses étendues d'un continent nouveau recélant des richesses infinies. Le monde des affaires...

Trop peu nombreux sont ceux pour qui le monde des fils de Dieu est la première préoccupation.

Pourtant, le grand problème qui se pose en Amérique latine, c'est le manque de prêtres et, par suite, l'abandon de ces millions de catholiques qui vivent sans secours spirituel.

Comme jadis aux Indes et au Japon, ici, encore une fois, le marchand a précédé l'apôtre.

Une voix lucide, celle de S.S. Pie XII, secoue notre indolence :

« Elle est digne de tout appui, l'initiative qui se fait jour, de préparer des séminaristes pour les envoyer — une fois prêtres — dans les autres diocèses d'Italie ou de l'étranger, afin d'y assister spécialement les émigrants. Mais cela ne suffit point. Il faut que chaque Ordinaire, ayant pris conscience du problème, mette à la disposition du Saint-Siège tous les prêtres bien préparés, animés d'un vrai zèle, qui ne soient pas absolument nécessaires à son diocèse. C'est un sacrifice que cette Sacrée Congrégation demande au nom du Saint-Père, qui, Pasteur de toute l'Eglise, tout en étant réconforté par la grande vigueur spirituelle de quelques diocèses, voit cependant avec douleur que tant d'autres languissent faute d'ouvriers évangéliques ».

Ce texte, extrait de la circulaire envoyée aux Evêques d'Italie par la Sacrée Congrégation Consistoriale, le 24 octobre 1951 (*A.A.S.*, 30-III-52, p. 231), suggère de sérieuses réflexions pour la vie de l'Eglise universelle.

A vrai dire, le secours des Religieux est important, mais pas encore suffisant. Le problème hante le Saint-Père, qui tourne ses regards vers le clergé diocésain. Nous savons tous que les désirs de Sa Sainteté ont trouvé un écho généreux dans plusieurs diocèses d'Italie et d'autres pays. Les rives de l'Amérique latine ont commencé à recevoir l'aide sacerdotale de l'Europe catholique.

Une brève analyse de la situation du catholicisme en Amérique latine nous permettra de mesurer l'urgence du problème dans cet

immense demi-continent. Nous allons montrer, chiffres à l'appui, que le manque de prêtres est le problème essentiel [1].

*
* *

Numériquement exprimé, le problème du catholicisme en Amérique latine peut se poser ainsi :

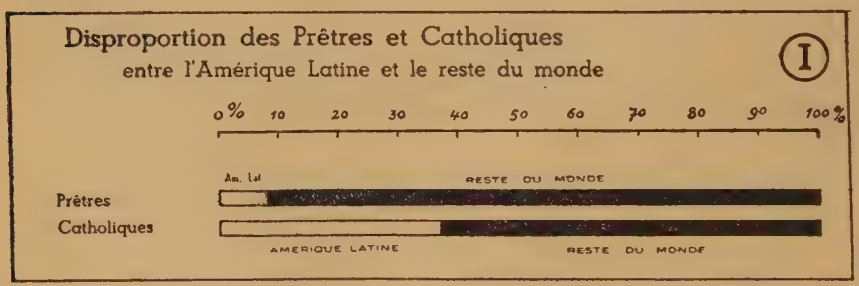
| | Catholiques | Prêtres | Prop. p. ch. pr. | Pourcentage Prêtres | Pourcentage Cathol. |
|---|---|---|---|---|---|
| Amérique latine | 148.000.000 | 29.000 | 5.104 | 8,8 | 37,0 |
| Reste du monde | 252.000.000 | 331.000 | 761 | 91,2 | 63,0 |
| | 400.000.000 | 360.000 | 1.111 | 100,0 | 100,0 |

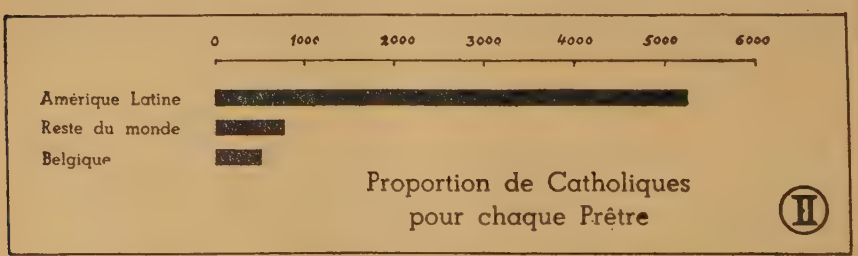
Sur les 400 millions de catholiques du monde entier (il s'agit là d'une estimation sans plus), 148 millions se trouvent en Amérique latine.

Sur les 360 mille prêtres catholiques disséminés de par le monde, 29.039 seulement vivent en Amérique latine.

C'est-à-dire que 37 % des catholiques du monde entier sont desservis par 8,8 % seulement du total des prêtres.

Pour moins des 2/3 des catholiques du reste du monde, la presque totalité des prêtres ; pour plus d'un tiers, 1/12 seulement des prêtres (voir ci-dessous le graphique N° I).




1. Les tableaux statistiques, que nous présentons, ont été élaborés d'après les

Si nous voulions exprimer cette réalité en chiffres, il faudrait dire que chaque prêtre d'Amérique latine doit exercer le ministère sacerdotal pour 5.104 fidèles en moyenne, tandis que pour le reste du monde il y a un prêtre pour 761 catholiques. Cette disproportion est plus frappante encore avec certains pays. Si en Amérique latine il y a 5.104 catholiques pour chaque prêtre, en Belgique, par exemple, ce chiffre n'atteint pas les 520 (voir ci-contre le graphique N° II).

Pourtant, cette proportion est encore trompeuse : la moyenne est, en réalité, beaucoup plus basse dans la plupart des pays latino-américains. On peut s'en rendre compte dans le graphique N° III de la p. 621, qui correspond aux chiffres du tableau de la p. 620.

En confrontant ces statistiques, nous sommes amené à ces conclusions : Treize nations dépassent la moyenne de 5.500 catholiques par prêtre. Tandis que seuls le Chili et l'Uruguay ont une moyenne inférieure à 3.000 catholiques par prêtre, au Salvador celle-ci s'élève à 10.348, au Honduras à 11.540, à 12.491 dans la République Dominicaine, à 25.475 au Guatémala. Comparés avec ceux de la Belgique, où — disions-nous —, ce chiffre n'atteint pas les 520 catholiques pour un prêtre (voir graphique N° III, p. 621), ces chiffres vont souligner une disproportion inquiétante.

Et si ce n'est plus tout le pays que nous considérons, mais ses diocèses, la proportion — ou disproportion — est encore beaucoup plus grave. Voici quelques exemples :

En Colombie — un des pays sud-américains dont les rapports entre prêtres, catholiques et habitants sont parmi les meilleurs (3.881 catholiques et 3.949 habitants pour un prêtre) —, Tumaco compte 11 prêtres pour assister 192.700 fidèles, répartis sur une superficie de 25.000 km², c'est-à-dire 17.518 catholiques par prêtre.

Cette même proportion (17.500/18.000 catholiques pour un prêtre), nous la retrouvons dans l'archidiocèse de Cuba; dans les diocèses de Garahuns, Nazareth et Parnaiba, au Brésil et de Matagalpa au Nicaragua. Mais ce n'est pas tout : ce chiffre déjà effrayant est dépassé dans 25 diocèses : 27.026 à Chiapas (Mexique), 29.436 à S. Miguel (Salvador), 39.900 à Tabasco (Mexique); on arrive à des chiffres vraiment exorbitants dans les diocèses de Vera Paz et de Sololá (Guatémala) où il y a un prêtre pour 48.687 et 50.000 catholiques respectivement; et à Oeiras (Brésil) où la proportion est d'un prêtre pour 69.600 fidèles [3].

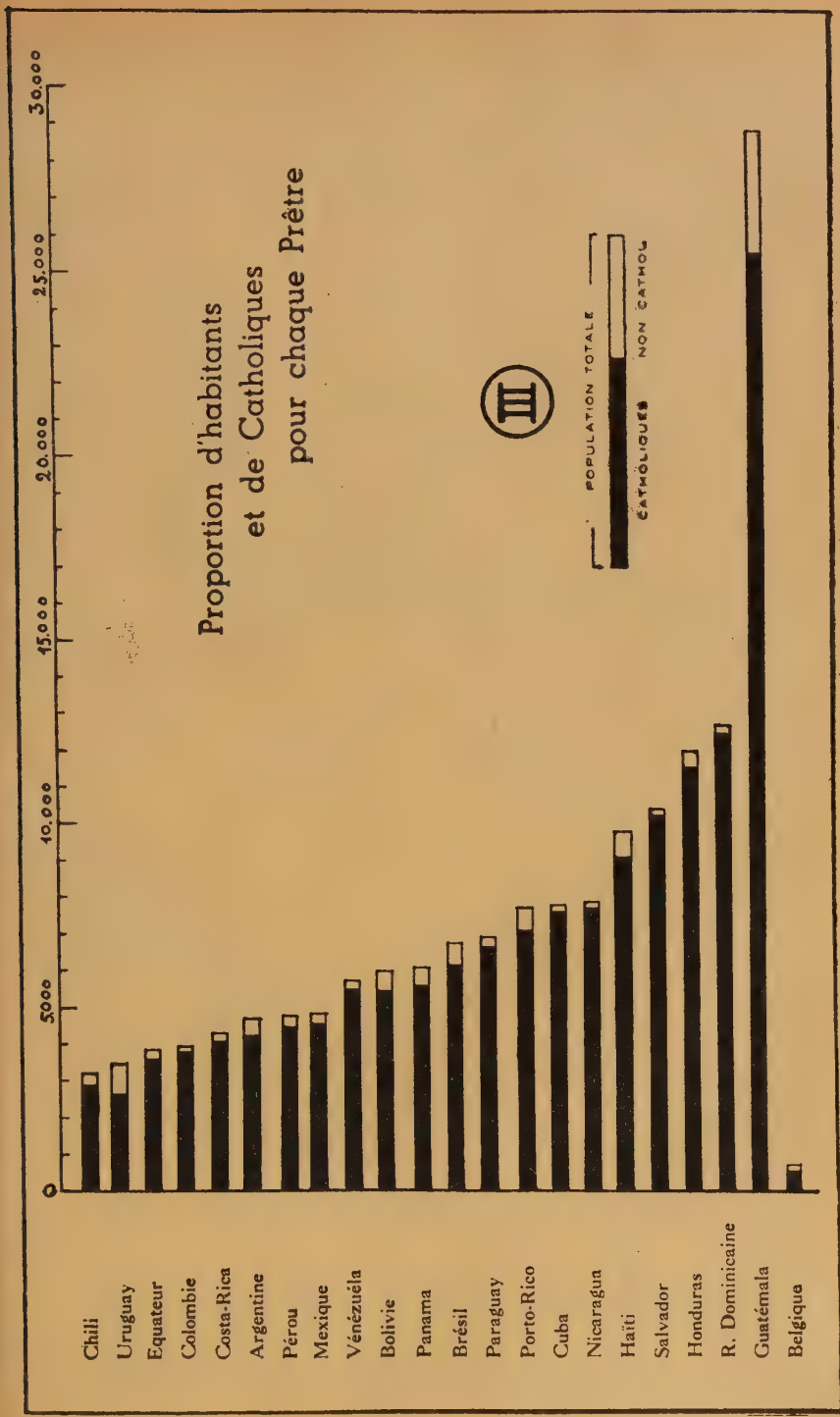
---

rapports fournis par l'*Annuario Pontificio* de 1952. Quelques statistiques partielles sur certains pays, dressées depuis lors, nous ont permis d'ajouter quelques précisions. Les données sur le Chili, Costa-Rica, la République Dominicaine, Haïti, le Honduras, le Nicaragua et le Pérou, nous ont été communiquées directement de ces pays-là. Qu'il nous soit permis de remercier ici ces collaborateurs si obligeants.

3. Au Brésil également, la *Prelatura Nullius* de Caracatu compte 10 prêtres pour ses 800.000 catholiques, c'est-à-dire un prêtre pour 80.000 catholiques...

| NATIONS | Superficie Km² | Population | | Prêtres | Proportion pour chaque prêtre | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Habitants | Catholiques | | Km² | Habitants | Catholiques |
| Chili | 772.248 | 5.731.317 | 5.299.887 | 1.820 | 424 | 3.149 | 2.912 |
| Uruguay | 185.062 | 2.350.000 | 1.388.000 | 672 | 275 | 3.497 | 2.065 |
| Equateur | 256.074 | 3.657.159 | 3.501.097 | 952 | 269 | 3.841 | 3.678 |
| Colombie | 1.230.527 | 12.002.511 | 11.895.761 | 3.039 | 405 | 3.949 | 3.881 |
| Costa-Rica | 50.900 | 840.875 | 797.000 | 196 | 260 | 4.290 | 4.066 |
| Possessions | 502.365 | 2.357.602 | 1.153.744 | 529 | 950 | 4.457 | 2.180 |
| Argentine | 2.828.441 | 18.734.353 | 17.003.950 | 4.045 | 699 | 4.631 | 4.204 |
| Pérou | 1.340.606 | 7.883.478 | 7.756.833 | 1.740 | 770 | 4.530 | 4.458 |
| Mexique | 1.871.881 | 23.461.168 | 22.587.648 | 4.823 | 388 | 4.864 | 4.683 |
| Vénézuéla | 912.000 | 4.959.939 | 4.766.429 | 868 | 1.051 | 5.714 | 5.491 |
| Bolivie | 1.346.000 | 3.200.000 | 2.936.618 | 537 | 2.506 | 5.959 | 5.468 |
| Panama | 81.206 | 840.984 | 758.650 | 136 | 597 | 6.184 | 5.578 |
| Brésil | 8.516.037 | 49.464.581 | 45.388.773 | 7.338 | 1.160 | 6.741 | 6.185 |
| Paraguay | 440.507 | 1.675.000 | 1.610.000 | 242 | 1.820 | 6.921 | 6.653 |
| Porto-Rico | 8.896 | 2.200.000 | 2.030.000 | 286 | 31 | 7.692 | 7.098 |
| Cuba | 114.524 | 4.975.520 | 4.858.000 | 639 | 179 | 7.786 | 7.602 |
| Nicaragua | 139.000 | 1.380.604 | 1.361.000 | 176 | 790 | 7.844 | 7.733 |
| Haïti | 27.750 | 3.346.020 | 3.100.000 | 342 | 81 | 9.783 | 9.064 |
| Salvador | 36.086 | 2.061.027 | 2.048.876 | 198 | 182 | 10.409 | 10.348 |
| Honduras | 153.226 | 1.368.605 | 1.327.535 | 115 | 1.332 | 11.898 | 11.540 |
| R. Dominicaine | 49.543 | 2.121.085 | 2.086.000 | 167 | 297 | 12.701 | 12.491 |
| Guatémala | 190.006 | 5.155.418 | 4.560.000 | 179 | 1.061 | 28.801 | 25.475 |
| Total : | 21.052.885 | 159.767.246 | 148.215.801 | 29.039 | 724 | 5.501 | 5.104 |
| Belgique | 30.507 | 8.619.478 | 7.763.000 | 15.008 | 2 | 574 | 517 |
| — Malines | 6.143 | 3.128.716 | 2.700.000 | 5.240 | 1 | 597 | 515 |
| — Namur | 8.078 | 572.516 | 571.000 | 1.934 | 4 | 296 | 295 |
| Espagne | 492.247 | 26.150.000 | 26.090.000 | 28.610 | 17 | 914 | 912 |
| France | 550.986 | 42.000.000 | 35.000.000 | 48.500 | 11 | 866 | 722 |
| Congo Belge [2] | 2.398.000 | 15.000.039 | 3.960.827 | 2.200 | 1.090 | 6.818 | 1.800 |

2. Statistiques annuelles des missions du Congo Belge, publiées dans « Kerk en Missie », n° 18, octobre 1952, pp. 126-128.


Proportion d'habitants
et de Catholiques
pour chaque Prêtre
III
POPULATION TOTALE
CATHOLIQUES
NON CATHOL
0
5000
10.000
15.000
20.000
25.000
30.000
Chili
Uruguay
Equateur
Colombie
Costa-Rica
Argentine
Pérou
Mexique
Vénézuela
Bolivie
Panama
Brésil
Paraguay
Porto-Rico
Cuba
Nicaragua
Haïti
Salvador
Honduras
R. Dominicaine
Guatémala
Belgique

Le langage des chiffres est trop froid pour nous dépeindre la réalité. On s'en fera peut-être une idée plus parlante en se représentant la situation d'un prêtre qui consacrerait 10 heures par jour à recevoir sans interruption ses fidèles, à raison de 5 ou 6 minutes par personne. Après un an de travail sans relâche, il devrait encore voir pour la première fois... 33.600 de ses fidèles, soit presque autant de fidèles qu'il aurait pu voir cette année-là. Et à Namur, il y a un prêtre pour 295 catholiques ! Et tel petit diocèse d'Europe a un prêtre par groupe de 180 âmes... [4].

Dans cette moyenne, nous embrassons tous les prêtres séculiers et religieux. Pour mieux cerner la réalité, nous devrions écarter du total des prêtres dans chaque diocèse, tous ceux qui ne sont pas consacrés à l'apostolat direct, qu'ils soient immobilisés par la vieillesse, ou retenus par d'autres travaux : collèges, séminaires, curies épiscopales, etc. A Costa-Rica, par exemple, pays qui compte 797.000 catholiques et 196 prêtres, moins de 100 prêtres sont appliqués à l'apostolat direct [5].

Bien plus : pour réaliser un peu cette situation accablante, il faut considérer les immenses distances qui séparent les villes, et l'énorme difficulté des moyens de locomotion.

Ici en Belgique, les 5.050 km. de chemins de fer couvrent amplement tout le pays. Mais là-bas...

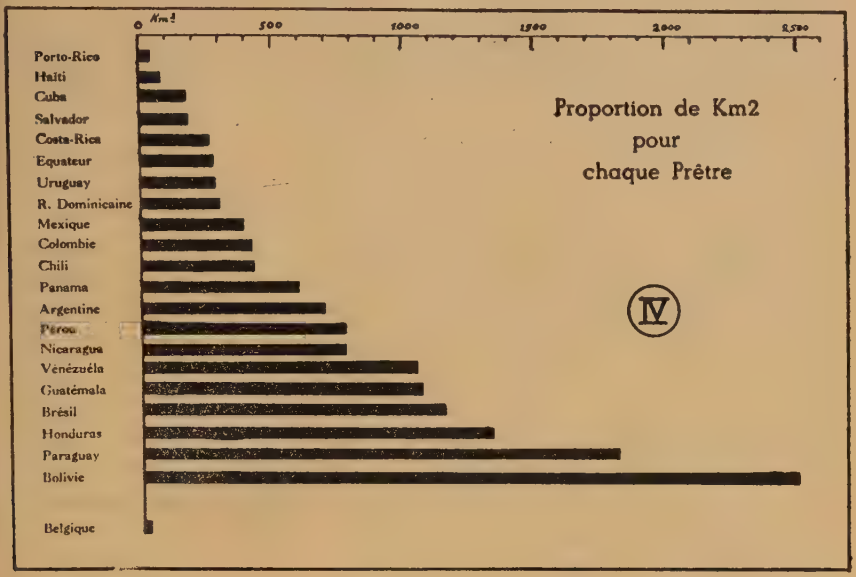
Le réseau des chemins de fer argentins est le plus important de l'Amérique latine. Ses 42.889 km. de lignes de communications principales et secondaires représentent à peu près un tiers des voies ferrées de toute l'Amérique latine. Mais que signifient ces 43.000 km. (8 fois plus qu'en Belgique) pour une étendue de presque 100 fois la Belgique? En dehors des villes, le prêtre de ces régions doit affronter des tournées pénibles d'un village à l'autre. Et les chemins sont loin d'être toujours convenables ! Alors qu'en Belgique chaque prêtre se voit confier 2 km² en moyenne, là-bas il faut parler d'une moyenne de 724 km², chiffre facilement dépassé en certaines contrées. La densité de la population est infime, surtout en Bolivie et au Paraguay, où elle n'atteint respectivement que 2,36 et 3,80 habitants au km². Notons qu'il ne s'agit pas en général de grandes agglomérations en bordure d'immenses déserts, mais d'un grand nombre de petits hameaux parsemés sur toutes ces larges étendues (voir le graphique N° IV, p. 623).

En Argentine, par exemple, sur les 4.045 prêtres qui séjournent dans le pays, 913 travaillent à Buenos-Ayres. Il en reste 3.132 ayant

4. Paolo Dezza, S. J., *Il problema delle scarsezza del clero nell'America Latina,* dans *Paréntesis,* 1951, pp. 30-32.

5. Eugenio Pellegrino, *Situazione e pericoli per il cattolicesimo nella America Latina,* dans *L'Osservatore Romano,* 13-III-1952, p. 3. Nous nous sommes permis de corriger le nombre total des prêtres d'après des informations plus récentes.

la charge des 14.000.000 d'habitants de l'intérieur, répartis sur une superficie presque 100 fois plus grande que celle de la Belgique... et pour le seul diocèse de Malines, il y a 3.185 prêtres séculiers et 2.055 prêtres religieux...




En Argentine encore, 57 prêtres assistent les 665.000 catholiques du diocèse de Santiago del Estero, plus étendu que toute l'Angleterre. Au sud, le diocèse de Viedma, deux fois plus grand que l'Italie, compte seulement 97 prêtres. Chaque tournée d'un prêtre dans ces régions immenses est l'occasion de nombreuses premières communions et de régularisations de mariages. Et on en revient les oreilles rebattues de la même exclamation : « Père, que d'années se sont écoulées, depuis la dernière visite d'un prêtre ! »

Trois pays voisins — Pérou, Bolivie, Paraguay — ont ensemble une superficie qui dépasse de 700.000 km² celle du Congo Belge. Ils comptent le même nombre d'habitants, et trois fois plus de catholiques que le Congo Belge y compris le Ruanda-Urundi. Or à eux trois ils arrivent à peine à dépasser le nombre de prêtres du Congo Belge : face à leurs 2.519 prêtres, nous en trouvons 2.200 au Congo. Comparez les moyennes correspondant à chaque prêtre :

| | Km² | Catholiques | Habitants |
|---|---|---|---|
| Pérou, Bolivie et Paraguay | 1.241 | 4.884 | 5.063 |
| Congo Belge et Ruanda-Urundi [6] | 1.090 | 1.800 | 6.818 |

6. La comparaison que nous avons faite avec le Congo Belge pourrait induire le lecteur en erreur. L'Amérique latine n'est pas un territoire de mission, hormis

Au Paraguay, le diocèse de Pilcomayo, d'une étendue égale à celle de l'Angleterre, compte seulement 12 prêtres, ce qui représente 12.500 km² pour chaque prêtre.

Le diocèse de Chiapas, au Mexique, d'une superficie supérieure à celle de la Belgique et de la Suisse réunies, compte 31 prêtres.

Le problème se pose même pour les paroisses. Au nord du Chili, par exemple, une paroisse du diocèse de Antofagasta, celle de Lagunas, grande comme les 2/3 de la Belgique, est desservie par un seul prêtre [7].

*
* *

La relève, dans la plupart des pays d'Amérique latine est actuellement assurée par les vocations, mais là seulement où les prêtres peuvent rayonner. La pénurie de prêtres empêche de recueillir pas mal de vocations cachées et laisse en friche une générosité souvent très réelle.

Le nombre des vocations n'est pas, en effet, proportionnel au nombre des catholiques, mais il faut le considérer en rapport avec le nombre de prêtres qui les entourent. Les statistiques données au tableau de la p. 625 permettent d'apprécier le pourcentage de grands séminaristes par rapport soit au clergé diocésain, soit au total du clergé, diocésain et religieux.

Dans la comparaison du nombre de grands séminaristes avec celui des prêtres diocésains, trois pays seulement — Haïti, Honduras et Nicaragua — ont une moyenne inférieure à celle de Malines. Tous les autres pays dépassent ce diocèse belge, qui compte 17,2 % de grands séminaristes, tandis qu'en Amérique latine la moyenne s'élève jusqu'à 187,5 % dans la République Dominicaine, à 84,8 % à Porto-Rico, et à 61,5 % au Salvador.

Mais les vocations ont beau assurer le nombre actuel de prêtres et même promettre une certaine augmentation, le problème n'en reste pas moins insoluble par cette seule ressource. On pense qu'en Europe il faut un prêtre pour assister 1.000 fidèles. Quoique les immenses étendues de l'Amérique latine ne permettent pas de se servir des mêmes moyennes, cependant, si on voulait les appliquer à ces régions-là, il y faudrait 148.000 prêtres. Exagérons notre optimisme et calculons 2.000 catholiques par prêtre : l'Amérique latine aurait besoin de 74.000 prêtres. Aujourd'hui, il y en a 29.039. Il en manquerait encore plus de 45.000 pour atteindre le chiffre souhaité.

---

en quelques endroits relativement limités. Que l'on veuille bien se référer à la description de l'état religieux, économique et culturel que nous brossons à grands traits à la fin de cet article.

7. Eugenio Pellegrino, article cité.

| NATIONS | PRETRES | | | | | GRANDS-SÉMINARISTES | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Dioc. | Relig. | Total | % Dioc. | % Relig. | Total | % par rap. au clergé | |
| | | | | | | | Dioc. | Total |
| Nicaragua | 95 | 81 | 176 | 53,9 | 46,1 | 5 | 5,3 | 2,8 |
| Haïti | 217 | 125 | 342 | 63,4 | 36,6 | 32 | 14,7 | 10,9 |
| Honduras | 50 | 65 | 115 | 43,4 | 56,6 | 8 | 16,0 | 6,9 |
| Pérou | 1.009 | 731 | 1.740 | 57,9 | 42,1 | 184 | 18,2 | 10,5 |
| Possessions | 97 | 432 | 529 | 18,3 | 81,7 | 20 | 20,6 | 3,8 |
| Cuba | 198 | 441 | 639 | 30,9 | 69,1 | 44 | 22,2 | 6,9 |
| Panama | 39 | 97 | 136 | 28,6 | 71,4 | 10 | 25,6 | 7,3 |
| Chili | 773 | 1.047 | 1.820 | 42,4 | 57,6 | 203 | 26,3 | 11,1 |
| Equateur | 527 | 425 | 952 | 55,1 | 44,9 | 141 | 26,7 | 14,8 |
| Bolivie | 223 | 314 | 537 | 71,0 | 29,0 | 60 | 26,9 | 11,2 |
| Vénézuéla | 422 | 446 | 868 | 48,6 | 51,4 | 114 | 27,0 | 13,1 |
| Argentine | 1.887 | 2.158 | 4.045 | 46,6 | 53,4 | 701 | 37,1 | 17,3 |
| Colombie | 1.796 | 1.243 | 3.039 | 59,0 | 41,0 | 686 | 38,2 | 22,6 |
| Costa-Rica | 111 | 85 | 196 | 56,6 | 43,4 | 45 | 40,5 | 22,9 |
| Guatémala | 68 | 111 | 179 | 37,8 | 62,2 | 33 | 48,5 | 18,4 |
| Brésil | 3.120 | 4.218 | 7.338 | 42,5 | 57,5 | 1.535 | 49,2 | 20,9 |
| Mexique | 3.767 | 1.056 | 4.823 | 78,1 | 21,9 | 1.925 | 51,1 | 39,9 |
| Uruguay | 150 | 522 | 672 | 22,3 | 77,7 | 83 | 55,3 | 12,3 |
| Paraguay | 100 | 142 | 242 | 41,3 | 58,7 | 57 | 57,0 | 23,5 |
| Salvador | 109 | 89 | 198 | 55,0 | 45,0 | 67 | 61,5 | 33,8 |
| Porto-Rico | 66 | 220 | 286 | 23,0 | 77,0 | 56 | 84,8 | 19,6 |
| R. Dominicaine | 40 | 127 | 167 | 23,9 | 76,1 | 75 | 187,5 | 44,9 |
| TOTAL : | 14.864 | 14.175 | 29.039 | 51,1 | 48,9 | 6.084 | 42,2 | 21,4 |
| Belgique | 10.192 | 4.816 | 15.008 | 67,9 | 32,1 | 1.656 | 16,2 | 11,0 |
| — Malines | 3.185 | 2.055 | 5.240 | 60,7 | 39,3 | 548 | 17,2 | 10,4 |
| — Namur | 1.284 | 650 | 1.934 | 66,3 | 33,7 | 206 | 16,0 | 10,6 |
| Espagne | | | 28.610 | | | 7.665 | | 26,8 |
| France | 42.000 | 6.500 | 48.500 | 86,5 | 13,5 | 7.000 | 16,7 | 14,4 |
| Congo Belge | | | 2.200 | | | 356 | | 16,2 |

*
* *

On voit clairement que la solution du problème ne peut guère jaillir des terres américaines elles-mêmes. A supposer que l'Amérique latine fournisse le nombre requis de vocations (ce qui est évidemment un rêve chimérique), il faudrait encore constituer les cadres. Une vingtaine ou une trentaine d'années n'y suffiraient pas. Et pendant ce temps le problème sera devenu bien plus inquiétant, à en juger, entre autres, par les progrès rapides du protestantisme [8] et du communisme.

Pendant plus d'un siècle, un tiers des catholiques du monde est resté fidèle à l'Eglise en n'ayant presque pas de prêtres. Avons-nous le droit d'attendre que le miracle se perpétue?

Nous ne pourrions terminer cet article, sans donner brièvement un aperçu de l'état religieux, économique et culturel de l'Amérique latine.

Elle n'est pas, avons-nous dit, un pays de mission. Le problème est complètement différent de celui de l'Afrique ou des autres territoires de missions. Que l'on veuille bien y prendre garde, si, selon le désir de Sa Sainteté le Pape, on veut descendre au plan des solutions pratiques. Tout prêtre qui, animé du sens de la Catholicité de l'Eglise, songerait à partir pour l'Amérique latine doit, avant tout, voir bien en face la réalité qui l'y attend. Car on trouve en Amérique latine une culture et une civilisation chrétiennes, autochtones, mais de caractère européen. Qu'on se rappelle, pour se faire une idée du niveau de vie de ces pays, que l'Argentine, par exemple, compte 7 Universités et que le Brésil en compte 11. Le Prix Nobel de Médecine fut conféré en 1948 au Docteur B. A. Houssay de l'Université de Buenos-Ayres, pour ses recherches sur l'endocrinologie. Gabriela Mistral reçut en 1945 le Prix Nobel de Poésie. Au point de vue matériel, l'impression est la même : la plaine d'aviation de São Paulo voit décoller, jour et nuit, une moyenne d'un avion toutes les 13 minutes. Le Brésil possède 176 stations de radiodiffusion, l'Argentine 67. Au Brésil paraissent 2221 périodiques, tandis qu'en Argentine il y en a 2.452.

Au Brésil 1.969 salles de spectacles sont ouvertes; en Argentine leur nombre s'élève à 2.182.

Du point de vue religieux, la presque totalité de la population est catholique. Il n'y a pas de contrée habitée où l'influence de la religion ne se soit fait sentir, d'une manière ou d'une autre. De plus, ces populations sont remplies de respect et de vénération pour les prêtres, à un point qu'on ne soupçonne plus en Europe; elles gardent un attachement plein d'estime pour leurs traditions religieuses. Il ne s'agit donc point de défricher une terre vierge; le prêtre ne devra pas exercer son apostolat parmi des païens. Sa tâche principale sera de réveiller ce fond de foi qui demeure malgré tout en ces gens privés durant tant d'années de tout secours religieux.

En ville, les problèmes, auxquels la pénurie de prêtres a donné lieu, sont les mêmes que dans certaines villes d'Europe, et les solutions doivent être aussi semblables.

L'organisation hiérarchique en Amérique latine date du XVI^e^ siècle. Au début du XIX^e^ siècle, à l'occasion des guerres d'indépen-

8. Quelques chiffres indiqueront l'ampleur des progrès des protestants en Amérique latine :

1925 : Ministres étrangers : 3.249. Ministres indigènes : 6.008. Lieux de culte : 3.772. Fidèles : 789.978.

1950 : Ministres et prédicateurs laïques : 16.730. Fidèles pratiquants : 1.334.450. Fidèles sympathisants : 4.870.447. Lieux de culte : 19.428. Collèges théologiques : 48 (*La Documentation Catholique*, t. XLIX, n° 1137, col. 1645).

dance, une crise grave bouleversa l'ordre établi. Mais de nos jours, la distribution des diocèses permet aux évêques d'avoir une vue très claire des nécessités religieuses locales. La plupart des prélats sont originaires de ces pays et sont au courant des difficultés concrètes [9].

Pour la réussite de sa mission apostolique, le prêtre étranger, qui partirait là-bas, doit s'adapter totalement à son milieu de travail. Il doit se convaincre que sa tâche est sacerdotale. Il ne sera pas porteur de la civilisation, il ne visera pas à remplacer les coutumes séculaires de ses paroissiens par celles de son propre pays. On souhaiterait qu'il connaisse parfaitement, et au préalable, les conditions de vie de son nouveau milieu, souvent très différentes de ce que l'on imagine. A cette fin, l'étude de l'histoire, des coutumes, de l'économie, etc., du pays dans lequel il compte s'établir, sera très utile. Une fois qu'on a décidé de quitter sa patrie pour servir le Christ et son Eglise en des pays plus nécessiteux, il est élémentaire de s'identifier le plus possible à ses nouveaux fidèles.

Les champs d'activité où le prêtre pourra travailler, sont tous ceux que la sollicitude de l'Eglise moderne embrasse : depuis la fonction intellectuelle dans les Universités catholiques, jusqu'à l'humble tâche du curé dans un quartier ouvrier ou du missionnaire rural. Le manque de prêtres est ressenti vivement dans tous les secteurs d'apostolat, et permet à chacun de donner toute sa mesure, pour la plus grande gloire de Dieu.

Jacinto Luzzi, S. J.

---

9. Il nous plaît de signaler qu'un grand nombre de ces prélats sont sortis du *Pontificio Collegio Pio Latino Americano* ou du *Pontificio Collegio Pio Brasiliano* de Rome... Egalement, beaucoup de prêtres y ont reçu leur formation ecclésiastique.

# Le problème de Jésus

*A propos d'un ouvrage récent*

Familiarisé par ses études personnelles comme par son intimité avec M. Pouget avec les problèmes apologétiques, sentant mieux que quiconque, puisqu'il se trouve, pour ainsi dire, fixé à leur point de rencontre, les difficultés qu'éprouve la pensée contemporaine pour comprendre et accueillir le message chrétien, M. J. Guitton conçut, dans les loisirs forcés de sa captivité, le projet d'un grand ouvrage : *La pensée moderne et le catholicisme*. Et depuis 1945, il nous donne, avec une persévérance digne d'éloges, les divers fascicules de cette « somme », qui, bientôt, sera achevée. Dans cet ensemble, le problème de Jésus tient, évidemment, une place de choix : M. Guitton lui a consacré deux volumes, qui, sur bien des points, renouvellent les questions et proposent, sinon des solutions inédites, du moins des manières fort suggestives de poser les problèmes. La récente parution du second de ces volumes nous fournit l'occasion de dégager quelques traits de leur originalité [1].

Il faut d'abord préciser la méthode. M. Guitton se défend de faire œuvre apologétique. Son ambition est plus modeste : il veut seulement s'essayer à « une logique de la genèse chrétienne ». De même, dit-il, qu'à côté du savant, il existe des philosophes, qui « se consacrent à l'examen des méthodes (de la science) et des postulats présupposés par la recherche scientifique », que « le progrès des sciences ne se sépare pas de la critique philosophique des sciences », de même, il y a place, à côté de l'exégète, pour un « logicien » qui juge les méthodes, compare les solutions, discerne « la part de l'esprit et celle du donné », et « cherche si l'une de ces solutions respecte plus que les autres les données intégrales du problème » (p. 6).

Assurément, en pareille matière, une totale impartialité est impossible. M. Guitton ne cache pas qu'il a « entrepris et poursuivi cette tâche avec un sentiment favorable à la solution chrétienne ». Mais ce parti pris initial ne doit pas le gêner, parce qu'il prétend moins trouver une solution que critiquer les méthodes et juger de la valeur des solutions proposées.

Concrètement, M. Guitton appliquera tout son talent à une « critique de la critique ». Spectateur désintéressé, il juge les combattants et marque impitoyablement chacune de leurs faiblesses. Il se situe au cœur même de l'attitude d'un Loisy ou d'un Couchoud, et, pour ainsi dire, accompagne leur progression. Mais attention ! toute hypothèse aventureuse, toute postulation gratuite, tout refus injustifié, sera immédiatement relevé. Par une sorte de « catharsis » immanente, le critique obligera celui dont il suit les démarches à rectifier, à purifier, et finalement à *ouvrir* une problématique, qui, au départ, semblait résolument fermée. « Vous ne voyez, dit-il équivalemment, qu'un aspect, mais vous négligez l'autre. Il faut respecter *tout* le donné ». Au lieu donc d'opposer la vérité de la « solution » catholique à l'erreur des autres, M. Guitton a l'élégance d'accepter au départ l'attitude de ceux que les manuels nomment les « adversaires ». Mais c'est pour les critiquer sur leur propre terrain — ou plus exactement pour

1. J. Guitton, *La pensée moderne et le catholicisme*, Paris, Aubier, Editions Montaigne : VI. *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien*, 1948 ; VII. *Le problème de Jésus : divinité et résurrection*, 1953. Les références, sans indication de livre, renvoient à ce dernier ouvrage.

montrer ce qu'a d'incomplet, donc de partial et d'erroné, une solution qui fait un choix à priori parmi les éléments du problème. Ce faisant, M. Guitton se propose moins de terrasser l'adversaire, que d'attirer son attention (et la nôtre) sur les failles d'une position qui n'est pas inexpugnable. Avant de convertir, il faut apprendre à douter : « Notre désir n'est pas... que le lecteur murmure : « Je crois » mais seulement : « Je cesse d'être sûr de ne pas croire ». En notre temps, la liberté est de dire *non* à *non* » (p. 258).

Dans la perspective où il se situe, M. Guitton estime, à juste titre, qu'il importe, avant d'aborder les problèmes apologétiques proprement dits, de prêter attention à ceux qui les discutent. La première partie du premier volume est une sorte d'histoire naturelle de l'exégèse, un essai de classement, par familles d'esprit, des penseurs qui ont tenté de donner une solution au problème de Jésus. En dehors de la solution chrétienne et en face d'elle, Guitton découvre deux types de solution, auxquels il se flatte de ramener toutes les opinions non-chrétiennes : la solution critique et la solution mythique. La première, à parler sommairement, ne voit en Jésus qu'un homme religieux, divinisé, après une mort obscure, par la foi de ses disciples. La seconde voit en Jésus une « idée divine » à laquelle, par un processus plus ou moins confus, dont on trouve dans l'histoire des religions d'autres exemples, a été attribuée une apparence humaine. Pour les tenants de la première solution, seuls comptent, dans les Evangiles, les faits qui manifestent l'humanité du Christ — le reste étant rejeté comme une création postérieure et non-historique de la foi des premières générations chrétiennes. Pour les tenants de la seconde, c'est exactement l'inverse : « ce n'est plus l'élément ordinaire et historique de l'Evangile qui est tenu pour fondamental, l'élément extraordinaire et dogmatique pour dérivé. C'est au contraire l'élément extraordinaire qui est tenu pour l'objet de la foi, et c'est l'élément historique qui est considéré comme accessoire, postérieur et mythique » (p. 20). D'un côté, avec Loisy, par exemple, on ne voit dans le Christ que l'homme, et on élimine, par un « tri » rigoureux, toute manifestation du divin; de l'autre, avec Couchoud, on ne voit dans le Christ qu'un Dieu, et on lui refuse toute réalité humaine. Ici le « Dieu fait homme » par l'illusion religieuse; là l'homme fait Dieu par les premières générations chrétiennes, sous l'influence, notamment, de la théologie paulinienne.

Ceci longuement établi, par une sorte de dialectique nuancée et complexe, M. Guitton n'a pas de peine à prouver que l'une et l'autre solution opère un choix inadmissible dans le donné évangélique, et, les opposant l'une à l'autre, il démontre que chacune retient ce que l'autre élimine. Mais au mépris d'un élément important : l'école critique se refusant à tenir compte de la *foi* des premières générations chrétiennes, qui ont reçu comme s'imposant à elles, la conviction que Jésus de Nazareth n'était pas seulement un homme, pas seulement un grand prophète, mais véritablement (ainsi que les épîtres de saint Paul, par ex., nous l'attestent dès l'an 55) « l'égal de Dieu, le Seigneur dont le nom est au-dessus de tout nom » (*Les fondements du témoignage chrétien,* p. 107) — l'école mythique se refusant à tenir compte de l'*histoire* évangélique, qui affirme de façon indiscutable que ce Jésus de Nazareth fut un homme parmi les hommes, qu'il naquit, vécut et mourut comme les autres hommes... Bref, d'une part, « il est inacceptable que l'imagination ait pu recomposer le portrait si complexe du Christ des Evangiles » (*ibid.,* p. 135) — et ceci condamne l'hypothèse mythique — et, d'autre part, « il est bien difficile de penser que notre pauvre nazaréen ait été divinisé si vite en milieu monothéiste juif » (*ibid.,* p. 139), — et cela s'oppose au postulat critique.

Une seule solution demeure satisfaisante, qui, entre autres mérites, aurait celui de réconcilier l'école mythique et l'école critique, en conservant ce que l'une et l'autre estime devoir garder du donné évangélique : c'est la solution qui accepte, en son intégralité, le témoignage des évangiles. Solution chrétien-

ne, qui reconnaît en Jésus et le Dieu et l'homme — non pas juxtaposés en dualité impensable, mais parfaitement unifiés en la Personne de Celui dont témoignent des hommes apparemment droits et sincères, qui racontent simplement ce qu'ils ont vu et entendu en trois ans de vie commune.

Longuement, dans la seconde partie du premier volume, est étudié ce témoignage chrétien, et le problème de sa « réceptibilité ». L'auteur a pris soin, au seuil du second volume, de résumer cette importante étape :

> « Il s'agissait de savoir si le témoignage porté sur Jésus était recevable. N'existait-il pas, avant tout examen, des impossibilités *a priori* qui rejetaient dans l'apparence et dans l'illusion tout témoignage chrétien? Je me suis placé, pour faire face à ce problème préalable, dans l'état d'esprit d'un sceptique, ou plutôt d'un esprit prudent jusqu'à l'excès; j'ai procédé avec une circonspection analogue à celle qui est utilisée dans la connaissance scientifique. Recherche du donné immédiat; description des caractères de ce donné; essai de diverses hypothèses plausibles, auxquelles il était demandé de couvrir et de respecter ce donné; rejet des hypothèses qui paraissaient insuffisantes ou incomplètes. Telles avaient été mes démarches. Il résultait de cette enquête qu'un examen des témoignages chrétiens n'était pas indigne d'une raison consciente d'elle-même. Dès lors, on avait pu pénétrer dans l'intimité du témoignage, discerner ce qu'il contenait de *constatation* et d'*engagement,* montrer ensuite comment il se développe dans le temps et comment il s'exprime dans le milieu social à travers les genres littéraires. Puis on avait dit par quel genre de raisonnement, fondé sur la *convergence divergente,* nous pouvions atteindre, en confrontant des témoignages, une certitude moins concrète mais plus maîtresse d'elle-même que celle du témoin, auquel il arrive de douter de ses sens et d'une expérience renfermée dans une seule personne. Cela avait conduit à reposer la question de savoir quelle doit être l'attitude d'une raison probante devant le témoignage chrétien et à montrer que cette attitude ne pouvait être défavorable *a priori,* la négation étant sans doute marque de force d'esprit, mais « jusqu'à un certain degré seulement » comme disait Pascal » (p. 27-28).

Bref, la conclusion du premier volume pouvait s'exprimer en une formule volontairement minimiste : « Nous croyons avoir démontré la *non-impossibilité* du témoignage chrétien » (*Les fondements du témoignage chrétien,* p. 251).

On pourrait dès lors prendre son élan, et déployer méthodiquement le contenu de ce témoignage. Un apologiste novice ne résisterait pas à la tentation, et, du reste, il satisferait la plupart de ses lecteurs. Mais M. Guitton vise à obtenir l'audience d'esprits autrement critiques, et veut répondre à leurs légitimes exigences. Aussi bien, au début de son second volume, il repose à nouveau les problèmes : « J'abolis l'Evangile, je suppose la tradition muette. Je me donne le comportement chrétien ». Que suppose-t-il? « Ce qui me paraît le plus probable, c'est qu'il y a eu à l'origine une chiquenaude, ou, pour parler le langage atomique, une « fission ». Je précise : une PERSONNALITÉ *exceptionnelle*; très probablement aussi, lié à cette personnalité, un ÉVÉNEMENT *extraordinaire.* Tels sont... les deux aspects de cet inconnu *improbable* qui est l'origine... Le Christianisme primitif exige, à mon sens, une cause *minima,* définie comme je le fais » (p. 28).

Par ce raisonnement, l'attention, rendue possible par les « libérations » du précédent volume, va se concentrer sur la personne de Jésus et sur l'événement capital de son histoire, la résurrection. C'est le sous-titre du second volume consacré au *Problème de Jésus : divinité et résurrection.*

Dans quel ordre ces deux problèmes vont-ils être envisagés? Audacieusement,

M. Guitton croit devoir renverser l'ordre coutumier de l'apologétique, et traiter d'abord, en fonction des seules affirmations de Jésus sur lui-même, le problème de la divinité. Il s'en justifie avec toute la clarté désirable (p. 48-55).

Il distingue « l'ordre chronologique », celui dans lequel les pensées se déroulent selon leur genèse historique, et l'« ordre logique », marqué par l'antécédence effective, pour un temps ou une famille d'esprits, de notions qui commandent l'acquisition des autres. Et M. Guitton ajoute : « J'ai remarqué que l'ordre chronologique divorce d'avec l'ordre logique : l'enfant rouge apparaît avant le chanoine dans les processions » (p. 48). L'ordre chronologique, quand il s'agit du problème de Jésus, est le suivant : messianité, résurrection, divinité. Et il était normal qu'il en soit ainsi, dans le milieu juif des apôtres et des premiers chrétiens : reconnu pour le messie attendu, Jésus ressuscite d'entre les morts; alors, ses disciples comprennent qu'il est « le Seigneur », confessent sa divinité : « Mon Seigneur et mon Dieu » dit saint Thomas au *Christ ressuscité,* qui lui fait toucher ses plaies.

Mais cet ordre s'impose-t-il quand il s'agit de convaincre nos contemporains? M. Guitton ne le pense pas, et il nous semble que ses arguments, toujours fort nuancés, méritent qu'on y réfléchisse. Il ne s'agit pas, au reste — et ceci est important à noter — de porter un jugement catégorique sur la valeur, en soi, des preuves apologétiques tirées de la résurrection; seulement d'admettre une concession que croit devoir faire un apologiste, soucieux de respecter jusqu'aux scrupules de ses contemporains, à leur sensibilité mise à vif par des siècles de philosophie aberrante. En fait, M. Guitton nous fait prendre conscience de ceci : si on admet, sur son propre témoignage reconnu véridique et authentique, que Jésus est Dieu, on n'a plus guère de peine à admettre sa résurrection. Elle va de soi. Tandis que la progression inverse présente beaucoup plus de difficultés, notamment en raison des problèmes soulevés par le fait des apparitions.

> « Toutes les fois que nous sommes en présence d'une affirmation portant sur un événement, une recherche faite après une longue période écoulée, surtout après la mort de ces premiers témoins qu'on eut aimé interroger soi-même, ne peut offrir la même qualité de certitude que celle des témoins. Il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de l'attestation, non plus d'un *fait,* mais d'une *parole*... Par ailleurs, les miracles ne sont que des manifestations de puissance, ne portent pas de doctrine avec eux. Ils n'aident pas directement à saisir l'intimité. Une « parole de Jésus » me place, au contraire, dans le mystère d'une personne[2]. Pour tous ces motifs, je préfère affronter d'abord le problème de la divinité... » (p. 55).

Quand il aborde le problème de la divinité de Jésus, M. Guitton, visiblement, se souvient des leçons de M. Pouget. Il combine avec art le double principe du *minimum* et de la *mentalité.* Minimum, car, laissant de côté les assertions formelles du quatrième Evangile, en raison des objections critiques qu'on leur pourrait adresser, et parce que la netteté de leurs affirmations peut laisser supposer qu'ils sont inspirés par la foi des premières communautés, il n'invoque que des paroles rapportées par les Synoptiques (p. 63-81). Mais, il lit et comprend ces textes dans la mentalité des juifs qui les ont entendus; il détermine ce que pouvaient leur dire des affirmations de Jésus, apparemment sans portée, en

2. Dans les strictes perspectives apologétiques où se maintient Guitton, la résurrection de Jésus n'est que le plus grand des *miracles.* Il est bien clair que, pour *la foi du croyant,* le fait que le Père ait ressuscité son Fils et l'ait manifesté comme Seigneur de toute créature est autrement riche de signification et de valeur doctrinale (cfr Dürrwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut,* 1950). Mais cela ne saurait entrer en ligne de compte dans une étude apologétique comme celle que nous analysons.

fait chargées d'un *contenu virtuel* qui dépassait la simple affirmation de messianité. Quand, par ex., Jésus se déclare le maître du sabbat et de la Loi, quand il dit posséder le pouvoir de remettre les péchés, quand il se prétend le seul juge des vivants et des morts, au grand jour de Iahvé, il revendique « la possession d'attributs qui étaient considérés par les juifs de son temps comme incapables d'être délégués » (p. 84). Dépassant ce que l'Ecriture et la tradition des rabbins enseignait du Messie, Jésus postule, calmement et comme allant de soi, la possession de titres et de pouvoirs proprement divins. Bien plus, dans sa conversation la plus ordinaire, il fait état d'une relation spéciale avec Dieu, au point de le nommer constamment *son* Père et de distinguer, chaque fois que l'occasion s'en présente, sa filiation propre d'avec celle que l'Ecriture attribue au peuple élu. Ses propos posent à tout auditeur attentif un problème proprement insoluble; car, enveloppée dans un contexte messianique, il y a une prétention inouïe, qui, si elle signifie autre chose que le blasphème d'un fou, devrait finalement se traduire dans les termes suivants : « Jésus se dit égal à un Etre qui ne peut avoir d'égal, quoiqu'il en soit distinct sous le rapport de la « filiation » (p. 98). Prises dans leur ensemble, et se renforçant l'une l'autre, les affirmations de Jésus, entendues dans le milieu juif auquel elles furent adressées, « allaient au delà de ce que pouvait supporter l'attente messianique, qu'elle soit commune, officielle ou aberrante. Tout s'est passé comme si Jésus, ayant eu conscience de son identité avec Dieu sans délégation de pouvoir, avait éduqué ses disciples afin de leur rendre cette affirmation de moins en moins dure » (p. 85).

Et ces conclusions que nous permet l'examen attentif des évangiles synoptiques se trouvent confirmées d'une part par la théologie des Epîtres de saint Paul, d'autre part par le quatrième Evangile. « Le genre des écrits de Paul, écrit Guitton en une formule incisive, qui résume des pages ingénieuses, aurait pu se prévoir : il n'était pas extraordinaire qu'une « gnose » chrétienne parut presque dès l'origine. Ce qui est étrange... c'est l'accord de cette gnose avec les « faits de Jésus », alors qu'elle n'en procédait pas ». De même pour Jean : l'extraordinaire n'est pas sa mysticité, mais son historicité, en accord avec les Synoptiques : « Il n'a rien qui contredise sur le fond les récits des autres Evangiles; on peut même dire que, si vraiment le Christ est Dieu, comme le suggèrent les Evangiles primitifs, l'Evangile selon saint Jean est plus vraisemblable que les autres; car ce qui dans les autres demeure obscur tient à ce qu'un être si sublime ait, semble-t-il, si peu parlé de sa transcendance, qu'il ait enfoui son enseignement sous forme de paraboles, qu'il se soit fait deviner, que si peu de rayons s'échappent de son soleil. Ici, au contraire, quoi qu'il y ait davantage de mystère, nous comprenons mieux » (p. 106).

La dernière partie de ce grand œuvre traite de la résurrection. Ici, plus qu'ailleurs, Jean Guitton connaît les susceptibilités de nos contemporains. Il sait à quelles objections il va se heurter, à quel refus il doit faire face. Il procède avec une délicatesse infinie, en des analyses dont il faut suivre patiemment le cheminement sinueux, mais qui ne se peuvent résumer. Jamais — disons-le pour engager à lire ces pages attachantes — nous n'avions lu une étude de philosophie religieuse aussi poussée, et, dans l'ensemble, aussi satisfaisante, sur les problèmes posés par la résurrection du Christ. Il faut remarquer l'approfondissement que cette réflexion impose à des questions philosophiques classiques, par ex. les notions de corps, d'espace, de connaissance objective... Si la compétence du philosophe est un précieux appoint pour l'apologétique, en retour une réflexion apologétique peut apporter beaucoup à la philosophie...

> « Les difficultés qu'il faut considérer ici sont de deux sortes.
>
> » Les unes portent sur le donné primitif, local et temporel : quand on parle de résurrection, pense-t-on à un événement analogue aux faits

qu'atteint notre investigation dans les sciences ou dans l'histoire? Est-ce une réalité? Est-ce un phénomène intervenu seulement dans les consciences?

» Les autres difficultés portent sur la notion commune de résurrection. Quel contenu a-t-elle? Est-elle pensable? Que veut-elle signifier?

» Dans l'impression faite sur l'esprit moderne par la « résurrection », on peut discerner cette double origine des doutes. La seconde source alimente secrètement la première : car, dans la mesure où la résurrection semble un concept grossier, on prend moins de précautions pour en examiner les titres testimoniaux.

» Mais la difficulté historique exerce aussi son influence sur la seconde — influence plus complexe... » (p. 117).

Trois parties partageront cette étude. La première examine une objection préalable : la résurrection de Jésus est-elle un simple retour à la vie antérieure, comme ce fut le cas pour Lazare? Et, si elle est autre chose qu'une ré-animation, que signifie la résurrection corporelle du Christ? D'où l'étude de délicats problèmes : qu'est-ce qu'un corps glorieux? Quelles sont ses relations avec notre espace? Comment les apôtres ont-ils pu voir et toucher le Christ ressuscité? L'immortalité de l'âme ne postule-t-elle pas la résurrection des corps? A ces problèmes, est-il besoin de le dire, on ne donne pas de solutions toutes faites, en quelques formules lapidaires. Les poser correctement serait déjà beaucoup. M. Guitton fait mieux; il suggère quel assouplissement et quel enrichissement ils impliquent des données philosophiques ordinaires. « Il nous faut la Résurrection et la Transfiguration, écrivait Guardini, pour comprendre vraiment ce qu'est le corps humain » (cité p. 136).

La seconde partie étudie l'attestation du fait : les récits évangéliques, et autres mentions néo-testamentaires de la résurrection. Bien des questions exégétiques sont effleurées, parfois assez vite. Nous avons du moins dans ces pages un peu tourmentées une reconstitution plausible, et une réponse valable, sur le plan apologétique, sinon définitive, à tant d'exégèses tendancieuses ou de montages habilement truqués.

La troisième partie nous a paru la plus intéressante : elle étudie l'interprétation du fait de Pâques par ses témoins. Le problème central en est la nature des apparitions et de la connaissance qu'en ont eue leurs bénéficiaires. M. Guitton institue une longue comparaison entre les apparitions du Christ ressuscité et les expériences mystiques. Ceci l'amène à poser la question cruciale de l'historicité des apparitions. Et voici sa conclusion :

« De même que le corps ressuscité contenait le corps temporel, sublimé dans un mode supérieur d'existence — de même l'acte par lequel le disciple reconnaissait le Christ, bien que cet acte fut suscité, soutenu, consommé par une illumination, contenait toutefois un témoignage qui est à mes yeux d'ordre historique et non pas mystique, analogue, par son essence, aux témoignages sur lesquels l'histoire repose.

» Le langage ici me fait encore défaut de toutes parts, puisque je ne puis définir distinctement ni la *réalité* qui est en jeu, ni le *mode* de la connaissance que nous en prenons. Ce n'est ni une hallucination, ni une vision, ni une perception ordinaire, mais infiniment plus une perception qu'une vision; ce n'est ni un phénomène intérieur, ni un phénomène historique ordinaire, mais bien plus un fait qu'un message. En d'autres termes, nous sommes devant une *transréalité* connue par une connaissance *transhistorique* : transréalité, mais réalité; transhistorique, mais fondée sur des témoignages. Et cette transréalité, étant sans doute le type de la réalité de l'au-delà, possède par hypothèse un intérêt extrême. Cette

*transattestation,* recueillie d'une manière officielle, solennelle et collégiale, est devenue le roc sur lequel le christianime est bâti » (p. 206).

Si la meilleure réponse aux objections qui font obstacle à la crédibilité est une présentation du message chrétien adaptée à la mentalité et aux exigences intellectuelles d'une époque donnée, il semble que M. Guitton, dans ces deux volumes consacrés au problème de Jésus, ait fait œuvre valable d'apologiste. En achevant leur lecture, on ne peut s'interdire d'évoquer la boutade connue. « Que faut-il, pour enseigner l'arithmétique à John? Connaître l'arithmétique? Sans doute; mais surtout connaître John! » M. Guitton connaît l'apologétique classique et, ce qui vaut mieux, il connaît, de façon très personnelle, l'exégèse et la théologie — en sus de la philosophie, dont il est, officiellement, un maître écouté. Mais il connaît surtout « la pensée moderne », et les difficultés de nos contemporains. Ce qui, pour un apologiste, même si, modestement, il limite son effort à « la critique de la critique », est peut-être l'essentiel. C'est cela qui confère, pensons-nous, valeur irremplaçable aux études dont nous venons d'évoquer les grandes lignes. Ce ne sont pas des « manuels » et il ne semble pas qu'un professeur de théologie fondamentale puisse les utiliser telles quelles pour ses cours. Mais il n'a pas le droit d'ignorer cette réflexion très personnelle, par endroits audacieuse; et cette manière si neuve de « repenser » les problèmes sera pour lui stimulante. D'abord parce que M. Guitton l'obligera à se mettre à l'écoute de son temps, ne serait-ce que par le caractère « ad hominem » de certaines présentations. Ensuite et surtout parce que son livre le contraindra à sortir des routines confortables et à se renouveler...

« M. Pouget, a écrit Jean Guitton, n'était jamais pressé de conclure. Il était si peu pressé qu'on eut dit qu'il avait peur de donner des solutions ou des réponses... C'était une discrétion à l'égard du mystère, un sens de ce qu'il y a de factice dans la théorie, la préférence accordée à une question bien posée sur une solution un peu fausse, et, somme toute, l'hommage que la lumière rend à l'ombre [3]... ». M. Guitton s'est souvenu des leçons de son vieux maître. Lui non plus n'est pas pressé de conclure, et on peut trouver parfois un peu long le cheminement sinueux de ses analyses; plus soucieux de bien poser les questions que de leur donner une réponse facile, il laisse ouverts bien des problèmes et n'impose pas ses solutions. Et ce n'est pas par hasard que le dernier mot de son livre est celui de *mystère,* la dernière image celle des disciples d'Emmaüs : « Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent; mais il disparut » (p. 258).

*Paris.* Henri HOLSTEIN, S. J.

---

3. *Portrait de M. Pouget,* p. 49.

# Actes du Saint-Siège

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

**Allocution du 29 mars 1953 aux curés de Rome et prédicateurs de carême.** — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 238-244. — *La Documentation catholique*, 1953, col. 451-456).

Cette allocution est un exemple très caractéristique « d'exhortation pastorale ». Dès que ses forces le lui permettent, au sortir d'une assez longue maladie, le pape veut grouper auprès de lui ceux qui l'aident dans sa tâche d'évêque de Rome « pour leur parler avec son cœur, plus encore qu'avec ses lèvres ». Parmi les diverses images dont se sert l'Ecriture pour désigner l'Eglise : édifice, royaume, corps, il en est une sur laquelle « Jésus semble insister d'une façon particulière, se plaisant à en indiquer les éléments, à en expliquer la signification, à en proposer les applications pratiques : l'Eglise est un bercail qui a un Pasteur suprême invisible, le Christ lui-même, lequel cependant a voulu être remplacé sur terre par un Pasteur visible, le Pape.

» Pour vous faire une confidence — comme un père en fait à ses enfants les plus proches, les plus chers, — Nous vous dirons que peu de passages de l'Evangile ont été et sont autant l'objet de Nos méditations que celui qui décrit l'Eglise comme un bercail et qualifie son Chef du titre, à la fois humble et grand, de Pasteur (Jean, X, 1-18). Peu de paroles retentissent avec tant d'insistance — disons plutôt aussi impérieusement — à Nos oreilles et s'impriment aussi profondément dans Notre cœur que celle-ci : *Tu es pastor ovium.* »

Pour ses collaborateurs romains, le pape développe les divers aspects de la tâche pastorale :

1°) L'œuvre du pasteur devra être premièrement une œuvre de défense contre les voleurs. Ceux-ci s'approchent du bercail pour la rapine et le massacre (Jean, X, 10). Il faudrait prendre garde de croire qu'il n'y a qu'un ennemi qui menace votre troupeau ; en fait, cet ennemi est multiple ou tout au moins il se cache sous de multiples déguisements. Vous le reconnaîtrez à ses œuvres mauvaises. « A cette fin, il faudra montrer quelle désorientation et quelles ténèbres existent souvent là où naguère tout était lumière et splendeur ; dénoncer la haine qui opprime certains cœurs, jadis dilatés par l'amour agissant ; la discorde et la haine qui font rage là où régnait la paix ; la troublante passion qui bouleverse les âmes, là où s'épanouit la candeur de la pureté. L'« ennemi » décourage les jeunes, éteint en eux la flamme des suprêmes idéals ; enlève aux enfants leur innocence et les change en petites furies en révolte contre Dieu et contre les hommes. Et lorsque vous verrez les pauvres privés de leurs plus hautes et plus consolantes espérances, et certains riches enfermés dans un égoïsme opiniâtre ; lorsque vous vous arrêterez, attristés, au seuil de foyers où les époux gémissent dans le froid, parce que s'est éteint le feu de l'amour, dites : voilà que le voleur est venu ; voilà que l'ennemi est venu, et il est venu *ut furetur et mactet et perdat,* pour voler et apporter le désordre et la mort. »

2°) Jésus, bon Pasteur, craignait que son troupeau ne fût confié à des mercenaires (Jean, X, 12). Sans doute le danger est moindre de nos jours qu'en

d'autres temps peut-être. Qui chercherait la richesse et la puissance ne s'engagerait pas dans le clergé. Les prêtres donnent un magnifique exemple de détachement. « Mais Nous ne vous rappellerons jamais assez l'engagement sacré que vous avez pris un jour devant Dieu et devant l'Eglise, lorsque l'évêque vous confia une portion de son troupeau. Aucun de vous n'est le mercenaire qui s'enfuit devant le loup, parce qu'il ne se soucie pas du tout des brebis. Chacun veut être, au contraire, chacun est, de fait, un vrai pasteur, un bon pasteur qui n'a aucune prétention, qui est même disposé à sacrifier sa propre vie pour ses brebis. *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* (Jean, X, 11). »

3°) Mais voici la « partie positive de notre méditation avec vous ». Jésus emprunte aux mœurs pastorales de la Palestine une allégorie « débordante d'a-

» La première pensée sera pour les brebis qui ne sont pas dans le bercail. la seule par laquelle on peut entrer et sortir et trouver la nourriture du salut. Il est le bon Pasteur; il connaît ses brebis qui écoutent sa voix et qui le suivent, et pour elles il donne sa vie.

» Qu'il soit, chers Fils, votre brillant modèle. Le bon pasteur, le bon curé, doit connaître toutes ses brebis, s'occuper de toutes, se prodiguer pour toutes, afin que ne leur manquent pas les pâturages verdoyants, *herbae virentes* (*Prov.*, XXVII, 25).

» La première pensée sera pour les brebis qui ne sont pas dans le bercail. Des brebis égarées qui ne voudraient même pas qu'on aille à leur recherche; d'autres, au contraire, qui voudraient bien rencontrer l'œil bienveillant qui les découvre et la main pitoyable qui les prenne et les soulève; d'autres enfin qui s'apprêtent déjà à revenir, mais qui, peut-être, craignent d'être mal accueillies.

» Nous vous conjurons, chers Fils, de rester dans un état de sainte et presque continuelle angoisse pour les brebis encore éloignées, parce qu'elles n'eurent jamais la foi ou qu'elles la perdirent.

» Nous ne doutons pas que, l'été et l'hiver, la nuit et le jour, lorsqu'elles viendront frapper à votre porte, elles la trouveront déjà ouverte ou prête à s'ouvrir.

» Quant à celles qui ne viennent pas, allez les chercher; et celles qui voudraient rester éloignées et hostiles, atteignez-les par l'apostolat de la prière et du sacrifice qui ne connaît pas d'obstacles et qui est le plus efficace de tous.

» D'autres brebis sont dans le bercail et elles n'entendent pas s'en écarter, en se soustrayant à l'unité de la foi ou à l'unité du régime; mais, comme elles persistent à être victimes du péché, qui s'oppose à l'unité dans la grâce, elles sont, à juste titre, appelées membres morts du Corps mystique du Christ qui est l'Eglise. Le pasteur, le curé doit avant tout rechercher les voies les plus aptes pour procurer leur résurrection. »

Les vrais fidèles se comptent au pied de l'autel au moment où le prêtre distribue le Pain de vie. Il ne suffit pas de les voir nombreux au cinéma paroissial ni même à la messe dominicale. Même alors, un spectacle bien douloureux pourrait s'offrir aux regards du pasteur : blasphèmes, violations du sixième commandement par les jeunes et les époux, vols, faux témoignages. A tous ces morts, le pasteur doit s'employer à rendre la vie.

Pour les brebis vivantes, il faut leur conserver la vie par une nourriture spirituelle adaptée; il faut les faire grandir dans cette vie (Jean, X, 10) et c'est le problème très urgent des catholiques militants qui doivent croître en nombre et qualité. Le bon pasteur doit marcher devant ses brebis (Jean, X, 4) et l'exemple sacerdotal sera d'une grande utilité pour cette élite.

Le Souverain Pontife se rend compte du danger de découragement pour le prêtre « qui ressent douloureusement le contraste frappant entre l'admirable allégorie du bon Pasteur et la cruelle réalité présente », imposant un ministère très ardu plus encore par la difficulté des tâches apostoliques que par l'extension démesurée des grandes paroisses. Mais les difficultés ne peuvent ébranler la

foi, qui comporte un abandon inconditionné à Dieu, sans considération des chances humaines de succès. « Nous ne devons pas oublier que la voie de l'Eglise est la voie de la Croix et que suivre Jésus en portant la croix est le premier devoir du prêtre. » Dans l'histoire de l'Eglise une génération sème, une autre récolte. Malgré la lutte actuelle contre l'Eglise, déjà cependant nous pouvons enregistrer de magnifiques exemples de zèle ardent parmi les fidèles. « Quant à ceux qui sont éloignés et aux ennemis, qu'ils bénéficient de l'holocauste de vos prières, de vos fatigues, de vos angoisses, et aussi, peut-être, de vos espérances déçues. »

E. B.

**Discours de S.S. Pie XII aux participants du V^e^ Congrès international de Psychothérapie et de Psychologie clinique, en date du 15 avril 1953.** — (*L'Osservatore Romano,* jeudi 16 avril).

Le plus grand danger actuel de méconnaissance de la spiritualité se révèle sur le terrain de la psychologie clinique. Depuis les hypothèses de Freud surtout, la découverte, à un certain point nouvelle, de l'inconscient dynamique a permis des *interprétations* qui font entièrement abstraction de la nature spirituelle de l'homme ou, du moins, ne la reconnaissent qu'en théorie, en la déclarant incapable souvent — ou le plus souvent — de résister aux pulsions instinctives. Ces interprétations s'aggravent, surtout aux yeux du grand public, inquiet du fait des *interventions* d'ordre clinique ou chirurgical, qui modifient la vie psychologique de façon parfois spectaculaire, ou renoncent, pour la durée d'un traitement, aux lois de la conscience normale, sans parler des retentissants procès, où des juges iniques semblent obtenir de n'importe quelle victime les aveux qu'ils désirent. Que devient dès lors la liberté de l'homme, que devient sa responsabilité?

On se demande — des psychothérapeutes eux-mêmes — *les limites* auxquelles devront à tout prix se tenir ces interprétations et ces interventions. Déjà le Saint-Père, recevant un Congrès analogue, mais qui n'était pas, comme celui-ci, d'inspiration ou de direction exclusivement catholique, avait « indiqué (il le rappelle lui-même) les limites morales des méthodes médicales de recherche et de traitement » (Discours du 13 sept. 1952 aux participants du « Premier Congrès international d'histopathologie du système nerveux », voir *N.R.Th.,* 1953, p. 78-82).

Cette fois, après les premières salutations aux Congressistes que lui présentaient le R. P. Gemelli, O.F.M., Président de l'Académie Pontificale des Sciences, et le R. P. Jean P. W. Ellerbeck, S. J., Président du Congrès, le Pape, en s'appuyant expressément sur le discours rappelé ci-dessus, veut « indiquer l'*attitude fondamentale* qui s'impose au psychologue et au psychothérapeute chrétien » et qui « se ramène à la *formule suivante* : la psychothérapie et la psychologie clinique doivent toujours considérer l'homme 1) comme unité et totalité psychique, 2) comme unité structurée en elle-même, 3) comme unité sociale, 4) comme unité transcendante, c'est-à-dire en tendance vers Dieu ».

1. *L'homme comme unité et totalité psychique.*

Le Saint-Père rappelle que « les diverses facultés et fonctions psychiques s'insèrent dans l'ensemble de l'être spirituel et se subordonnent à sa finalité ».

D'où la nécessité d'admettre pratiquement que « l'existence de chaque faculté ou fonction psychique se justifie par la fin du tout »... *L'âme doit donc gouverner tout,* et ce serait « s'écarter du réel que de vouloir, en théorie ou en

pratique, confier le rôle déterminant du tout à un facteur particulier, par exemple à l'un des dynamismes psychiques élémentaires, et installer ainsi au gouvernail une puissance secondaire ».

On le ferait si, tout en reconnaissant théoriquement l'autonomie de l'âme, on croyait ce principe « le plus souvent tenu en échec » dans la réalité de la vie « ou tout au moins minimisé à l'extrême ». Non, le péché originel n'a pas enlevé à l'homme « la possibilité ni l'obligation de se conduire lui-même par l'âme. On ne prétendra pas que les troubles psychiques et les maladies qui entravent le fonctionnement normal du psychisme sont le donné habituel. Le combat moral pour rester sur le droit chemin ne prouve pas l'impossibilité de suivre celui-ci et n'autorise pas à reculer ».

*2. L'homme comme unité structurée.*

Il y a dans l'homme, pour régler l'activité des diverses parties, un « ordre véritable de leur valeur et de leur fonction ». Il est « en dernière analyse, d'origine ontologique et métaphysique, non pas psychologique et personnelle ». *Le psychique lui-même est soumis à cet ordre de valeurs.*

On ne peut donc opposer l'*homo ut sic,* l'homme abstrait, et l'*homo ut hic,* l'homme réel, pour demander à la psychologie et à l'éthique traditionnelles, qui s'occupent du premier, d'adapter leurs positions à la psychologie clinique, qui a pour objet le second.

Certes « seul existe l'homme concret. Et cependant la structure de ce moi personnel obéit dans le moindre détail aux lois ontologiques et métaphysiques de la nature humaine dont Nous parlions plus haut... La raison en est que l'homme « existentiel » s'identifie dans sa structure intime avec l'homme « essentiel ».

« Par conséquent, il serait erroné de fixer pour la vie réelle des normes qui s'écarteraient de la morale naturelle et chrétienne et que l'on désignerait volontiers sous le nom d'« éthique *personnaliste* » : celle-ci sans doute recevrait de celle-là une certaine orientation, mais ne comporterait pas pour autant d'obligation stricte ». Non, dit le Pape, « la loi de structure de l'homme concret n'est pas à inventer, mais à appliquer ».

*3. L'homme comme unité sociale.*

La psychologie clinique et la psychothérapie s'occupent à bon droit de *l'aspect social du psychisme,* qui doit équilibrer les relations de l'homme avec le monde extérieur. Mais « le psychisme social touche aussi à la moralité ». Le Pape veut ici relever deux erreurs, l'une par défaut, l'autre par excès.

a) Quand l'inhibition sociale du moi porte sur des dynamismes comme l'instinct de domination, de supériorité ou l'instinct sexuel, on ne pourrait légitimement la traiter « comme une sorte de fatalité, comme une tyrannie de la pulsion affective », sans rapport avec *le contrôle de la conscience.* « Qu'on ne rabaisse pas trop vite l'homme concret avec son caractère personnel au rang de la brute. Malgré les bonnes intentions du thérapeute, des esprits délicats ressentent amèrement cette dégradation au plan de la vie instinctive et sensitive. Qu'on ne néglige pas non plus nos remarques précédentes sur l'ordre de valeur des fonctions et le rôle de leur direction centrale ».

Sur la méthode utilisée par le psychologue, le Saint-Père insiste aussi pour qu'elle respecte l'ordre des valeurs. L'*initiation sexuelle* en particulier doit « mettre principalement l'accent sur la maîtrise de soi et la formation religieuse ». De même, « qu'on ne considère pas, « comme le seul moyen d'atténuer ou de guérir des troubles sexuels psychiques », « leur *évocation à la conscience* »

par la psychanalyse. « Le traitement indirect a aussi son efficacité et souvent il suffit largement ». Le Saint-Père rappelle en tout cas les limites morales qu'il a indiquées (13 septembre 1952) pour l'emploi de la méthode psychanalytique dans le domaine sexuel. « On ne peut pas considérer, sans plus, comme licite l'évocation à la conscience de toutes les représentations, émotions, expériences sexuelles, qui sommeillaient dans la mémoire et l'inconscient et qu'on actualise ainsi dans le psychisme. Si l'on écoute les protestations de la dignité humaine et chrétienne, qui se risquerait à prétendre que ce procédé ne comporte aucun péril moral, soit immédiat, soit futur, alors que, même si on affirme la nécessité thérapeutique d'une exploration sans bornes, cette nécessité, au demeurant, n'est pas prouvée? »

b) *L'erreur par excès* consiste à exiger « un abandon total du moi et de son affirmation personnelle ».

D'abord ce principe général est erroné qui voudrait poser *« l'extraversion inconditionnée du moi »* comme « la loi fondamentale de l'altruisme congénital et de ses dynamismes ». « Il existe une défense, une estime, un amour et un service de soi, non seulement justifiés, mais exigés par la psychologie et la morale » tant naturelles que chrétiennes. On ne peut « qualifier toute considération du moi d'inhibition psychique, ...de retour à un stade de développement antérieur, sous prétexte qu'elle s'oppose à l'altruisme naturel du psychisme ».

Ensuite dans la pratique psychothérapeutique, si l'évocation de certains « secrets » refoulés peuvent libérer le malade, « il y a des *secrets* qu'il faut absolument taire, même au médecin, même en dépit d'inconvénients personnels graves ». Le Saint-Père cite le secret de la confession, le secret professionnel, et aussi « d'autres secrets ». « Au regard de la moralité, du bien commun en premier lieu, le principe de la discrétion dans l'utilisation de la psychanalyse ne peut être assez souligné. Il s'agit évidemment non pas d'abord de la discrétion du psychanalyste, mais de celle du patient, qui souvent ne possède aucunement le droit de disposer de ses secrets. »

4. *L'homme comme unité transcendante, en tendance vers Dieu.*

Ici le Saint-Père insiste sur trois questions.

a) Devant la découverte par la psychologie clinique d'un dynamisme inconscient, *« élan affectif portant immédiatement au Divin »*, il faut aussitôt remarquer que « la connaissance de Dieu naturelle et surnaturelle et son culte » procèdent, non de forces inconscientes, mais, avec clarté et certitude, « de la révélation naturelle et positive... C'est la doctrine et la foi de l'Eglise, depuis la parole de Dieu au livre de la Sagesse et dans l'Epître aux Romains jusqu'à l'Encyclique « *Pascendi dominici gregis* » de Notre Prédécesseur le Bienheureux Pie X ».

Ceci posé, le Saint-Père invite à la *prudence dans l'expression* au sujet de ce sens religieux psychique : « Il ne faut pas incriminer la psychologie des profondeurs si elle s'empare du contenu du psychisme religieux, s'efforce de l'analyser et de le réduire en système scientifique, même si cette recherche est nouvelle et si sa terminologie ne se rencontre pas dans le passé. Nous évoquons ce dernier point parce que, facilement, il se produit des malentendus, lorsque la psychologie attribue un sens nouveau à des expressions déjà en usage. Des deux côtés, il faudra de la prudence et de la réserve pour éviter les fausses interprétations et rendre possible une compréhension réciproque ».

« Il appartient aux méthodes de votre science d'éclaircir les questions de l'existence, de la structure et du mode d'action de ce dynamisme. Si le résultat s'avérait positif, on ne devrait pas le déclarer inconciliable avec la raison ou la foi. Cela montrerait seulement que l'« *esse ab alio* » est aussi, jusque dans

ses racines les plus profondes, un « *esse ad alium* », et que le mot de S. Augustin « *Fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* » (Conf. l. 1, n. 1) trouve une nouvelle confirmation jusque dans le tréfonds de l'être psychique. S'agirait-il même d'un dynamisme intéressant tous les hommes, tous les peuples, toutes les époques et toutes les cultures : quelle aide et combien appréciable pour la recherche de Dieu et son affirmation ! »

b) A propos du *sentiment de culpabilité,* origine possible de troubles psychiques, que la psychologie clinique n'oublie pas sa relative incompétence quant à la faute elle-même qui a pu exister et n'avoir pas été effacée. « Ni la psychologie ni l'éthique ne possèdent de *critère infaillible* pour les cas d'espèce, car le processus de conscience qui engendre la culpabilité a une structure trop personnelle et trop subtile. Mais en tout cas, il est sûr que la culpabilité réelle, aucun traitement purement psychologique ne la guérira. Même si le psychothérapeute la conteste, de très bonne foi peut-être, elle perdure. Que le sentiment de culpabilité soit ôté par intervention médicale, par autosuggestion ou persuasion d'autrui : la faute demeure, et la psychothérapie s'abuserait et abuserait les autres si, pour effacer le sentiment de culpabilité, elle prétendrait que la faute n'existe plus ».

Il faut donc se rappeler la nécessité et les bienfaits de l'absolution sacramentelle.

c) Enfin, puisque en vertu de l'orientation transcendante du psychisme vers Dieu, le « *péché matériel* » — même sans faute subjective de l'intéressé — n'est pas une chose moralement indifférente, la psychothérapie ne peut ici que « tolérer ce qui, pour l'instant, demeure inévitable. Mais elle doit savoir que Dieu ne peut justifier cette action » et se garder encore davantage de « donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective; et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure. On ne peut jamais conseiller une action consciente qui serait une déformation, non une image de la perfection divine ».

*Conclusion.* « Soyez assurés que l'Eglise accompagne de sa chaude sympathie et de ses meilleurs souhaits vos recherches et votre pratique médicale. Vous travaillez sur un terrain très difficile. Mais votre activité peut enregistrer de précieux résultats pour la médecine, pour la connaissance de l'âme en général, pour les dispositions religieuses de l'homme et leur épanouissement. Que la Providence et la grâce divine éclairent votre route ! Nous vous en donnons pour gage, avec une paternelle bienveillance, Notre Bénédiction Apostolique ».

René CARPENTIER, S. J.

**Allocution du 1er mai 1953 à 3.500 travailleurs.** — (*L'Osservatore Romano,* 2-3 mai 1953).

Deux groupes importants de travailleurs manuels ont été reçus par le Saint-Père le 1er mai. Deux mille, venant du Sud, travaillent dans les chantiers de la « Cassa del Mezzogiorno ». Le pape est heureux d'accueillir en leurs personnes ceux qui mettent en valeur l'Italie méridionale; il se réjouit de ce que les grands travaux entrepris là-bas diminuent le chômage.

Les quinze cents autres venaient du centre industriel de Reggio Emilia. Dans cette contrée où le communisme est actif et où l'on doit lutter pour sa foi, s'esquisse un heureux renouveau chrétien.

Le Saint-Père exprime à tous sa joie, son émotion. « Le monde célèbre aujourd'hui — premier mai — la « Fête du travail ». Qui mieux que le vrai chrétien pourrait donner un sens profond à cette fête? Pour lui, c'est un jour où il vénère et adore d'autant plus intensément l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, pour être notre modèle, pour nous apporter consolation et sanctification, passa la plus grande partie de sa vie dans l'exercice d'un métier manuel, comme simple ouvrier (cfr Matth., XIII, 55; Mc, VI, 3). — C'est le jour où tous ceux à qui il est donné d'assurer, à eux-mêmes et aux leurs, par leur travail, une vie tranquille et paisible font monter vers Dieu l'expression de leur gratitude. — C'est le jour où se confirme la volonté de l'emporter sur la lutte et la haine des classes par la force qui dérive de la mise en œuvre de la justice sociale, de l'estime réciproque et de la charité fraternelle par l'amour pour le Christ. — C'est le jour enfin où l'humanité croyante promet solennellement de créer par le travail de son esprit et de ses mains toute une culture à la gloire de Dieu, une culture qui loin d'écarter l'homme de Dieu l'en rapproche toujours davantage. »

La « Fête du travail », note le pape tout aussitôt, ne doit pas faire oublier les problèmes du travail, particulièrement celui du chômage ou du demi-chômage, qui jette tant de familles dans la misère ou ne leur permet pas d'obvier à leurs besoins fondamentaux. Au reste, le mal du chômage n'est pas propre à l'Italie; tous les peuples d'Europe en sont plus ou moins frappés. La faute n'en est pas uniquement à la mauvaise volonté de ceux qui n'offrent pas de travail, alors qu'ils le pourraient. C'est au fond la transformation économique de l'Europe qui est à l'origine de ce mal. Il faudra donc une action solidaire de toute l'Europe pour apporter un remède. L'unification de l'économie européenne ne doit pas consister simplement dans l'extension d'un marché proportionné à l'unification de la production. Il faut y joindre l'effort vers une stabilisation de la vie sociale, un sain développement de la famille de génération en génération; c'est en fonction de ce but que doit être réglée l'organisation de la production dans le temps et l'espace et d'une raisonnable consommation.

Le pape achève son allocution par un appel à la confiance : « Non turbetur cor vestrum » (Jean, XIV, 1). Dieu dirige tous les événements à travers la malice des hommes. Les ouvriers croyants, au milieu de leurs craintes et de leurs luttes, reporteront toute leur confiance vers le Père qui est dans les Cieux.

E. B.

## S. CONGREGATION CONSISTORIALE

**Application du décret du 13 juillet 1951 modifiant les prescriptions des cc. 534, § 1 et 1532, § 1, n. 2 du Code.** — (Notification du 18 octobre 1952).

On se souvient qu'un décret de la S. Congrégation Consistoriale du 13 juillet 1951 a fixé, jusqu'à nouvel ordre, la somme de 10.000 francs-or comme maximum au delà duquel le recours au Saint-Siège est requis pour tous les actes d'emprunts, d'obligation, d'aliénation réglés par les cc. 534 et 1532[1]. Cette mesure, tout en sanctionnant l'interprétation commune sur la valeur-or de la somme indiquée par ces canons, la ramenait de 30.000 à 10.000 frs. Il apparaissait évident que l'équivalence en monnaie actuelle des différents pays ne serait pas toujours aisée à établir. Pour remédier à cette difficulté, le 25 juillet 1952, la S. Congrégation Consistoriale notifiait aux Ordinaires d'Italie qu'ils devaient

1. *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, 602; *N.R.Th.*, 1951, 982.

considérer la somme de 3 millions de lires italiennes comme quantité au-dessus de laquelle il fallait recourir au Saint-Siège. Une raison spéciale, tirée de la situation concordataire en Italie, demandait que l'équivalence fût nettement fixée [2]. Le 18 octobre 1952, la S. Congrégation Consistoriale a déterminé de même pour un bon nombre d'autres pays l'équivalence, en monnaie locale, des 10.000 francs-or [3]. Voici les sommes indiquées :

| | | |
|---|---|---|
| Allemagne | 20.000 | marks |
| Angleterre | 2.000 | livres sterling |
| Belgique | 250.000 | frs belges |
| Espagne | 200.000 | pesetas |
| France | 2.000.000 | frs français |
| Italie | 3.000.000 | lires |
| Pays-Bas | 20.000 | florins |
| Portugal | 150.000 | escudos |
| Suisse | 20.000 | frs suisses |
| Turquie | 20.000 | livres turques |
| Amérique septentrionale et centrale | 5.000 | dollars U.S.A. |
| Argentine | 100.000 | pesos argentins |
| Brésil | 150.000 | cruzeiros |
| Canada | 5.000 | dollars canadiens |
| Colombie | 15.000 | pesos colombiens |
| Uruguay | 15.000 | pesos uruguayens |
| Vénézuéla | 15.000 | bolivars |
| Philippines | 15.000 | pesos philippins |
| Egypte | 2.000 | livres égyptiennes |
| Indes | 25.000 | roupies |

Pour les pays non mentionnés on doit recourir aux sommes indiquées pour les pays voisins qui se trouvent dans des conditions analogues.

De même que le décret du 13 juillet 1951 valait pour tous les biens ecclésiastiques, quel que fût le Dicastère romain dont ils relèvent, ainsi la présente mesure est à appliquer dans tous les cas. Ce qui aura l'avantage d'uniformiser la pratique de la Curie.

Enfin, la S. Congrégation Consistoriale détermine la valeur des 1.000 frs ou lires dont parle le § 2 du c. 1532. Il faudra l'apprécier à la trentième partie des sommes indiquées ci-dessus, ce qui maintient la proportion ancienne entre les deux paragraphes du c. 1532.

E. B.

## S. CONGREGATION DU CONCILE

**Dispense de l'abstinence le 1er mai 1953.** — (Décret du 22 avril 1953. — *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 249).

Plusieurs Ordinaires de divers pays, ayant demandé que le vendredi 1er mai, jour férié légal, l'obligation de faire abstinence soit levée, la S. Congrégation du Concile, avec faculté expresse du Souverain Pontife, dispense par ce décret les fidèles du monde entier de la loi. D'après sa rédaction, ce décret ne vaut pas que pour cette année.

E. B.

---

2. *Commentarium pro Religiosis*, 1952, 218.

3. Le document n'a pas été publié aux *A.A.S.* Nous l'empruntons au *Commentarium pro Religiosis*, 1952, 220. Voir aussi *Monitor Ecclesiasticus*, 1953, 109.

# Bibliographie

## ECRITURE SAINTE

### ANCIEN TESTAMENT

*Egyptologie*

J. A. Wilson. — *The Burden of Egypt.* Chicago, University Press, 1951, 24 × 17 cm., XIX-332 p., 32 pl. hors-texte.

L'auteur a passé de longues années en Egypte et est actuellement professeur à l'Institut Oriental de l'Université de Chicago. Dans le grand ouvrage en collaboration paru en 1950 sous la direction de James H. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* c'est M. Wilson qui a été chargé de traduire et de présenter les textes égyptiens. Au début de ce siècle, une autre illustration de l'Université de Chicago, James Henry Breasted, avait publié, à côté de ses précieux *Ancient Records of Egypt,* une *Histoire de l'Egypte* que Jean Capart appelait, dès 1926, un « classique de l'égyptologie ». M. Wilson a imité l'exemple de son devancier. Notons toutefois que l'auteur ne prétend pas donner ici une nouvelle « Histoire de l'Egypte », mais bien une série de chapitres où, passant en revue les grandes périodes de cette histoire, il se livre à des enquêtes, méditations et réflexions sur le jeu des divers facteurs qui sont à l'œuvre durant les quelque deux millénaires pendant lesquels l'Egypte a occupé sur la scène de l'histoire un rôle de premier plan. Mais la gloire de Memphis et de Thèbes a connu des éclipses, puis le déclin et l'inexorable ruine. De son temps déjà, Isaïe comparait l'Egypte à un Rahab endormi dans les ombres du shéôl, à un roseau brisé qui pénètre dans la main de celui qui croyait trouver un appui. Au sujet de ce destin (« *onus Aegypti* » : Isaïe, XIX), M. Wilson déclare : « The burden of Egypt which Isaiah proclamed is our burden »... « A long process of man's striving in other times, other places and other circumstances is a parable of what happens to mankind, specifically to us ». Historia magistra vitae. En lisant M. Wilson, on se pose avec lui les problèmes, on écoute les éléments de solution et on tire grand profit de ce contact en raison de la note largement humaine qui résonne d'un bout à l'autre de ce livre intéressant.

G. Lambert, S. J.

H. Bonnet. — *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.* Berlin, de Gruyter, 1952, 24 × 17 cm., XVI-884 p. Prix : 92 marks.

Il y a plus de vingt-cinq ans, la Maison Walter de Gruyter et C^ie^ avait formé le plan d'éditer un certain nombre de « Reallexiken » : en 1924, c'était le *Reallexikon der Vorgeschichte* publié en 15 tomes et terminé en 1932. En 1928, commençait à paraître le *Reallexikon der Assyriologie,* malheureusement interrompu en 1938, au grand regret de tous les orientalistes et exégètes. « Bella matribus detestata », a dit le poète : les mères ne sont pas seules à déplorer les méfaits de la guerre. Dès 1926, on s'était aussi occupé de la composition d'un *Reallexikon der Ägyptologie.* Le projet avait été proposé à l'occasion du « Orientalistentag » de Hambourg. Après un premier accueil favorable, plusieurs avaient trouvé l'entreprise audacieuse et prématurée. Ils estimaient préférable de traiter en autant de dictionnaires séparés l'archéologie, la religion, l'histoire et la culture. On ne faisait que reculer la difficulté : les mêmes hésitations se représentèrent, quand il fut question de composer au moins un « Reallexikon » pour la religion égyptienne. Les collaborateurs envisagés se retirèrent, l'un après l'autre. Il faut savoir gré à M. Hans Bonnet de sa persévérance et d'a-

voir osé dire : « S'il n'en reste qu'un, je serai celui-là. » Car il s'est trouvé pratiquement seul pour conduire au terme une tâche considérable. Sur les 617 articles qui forment ce lexique de 900 pages, il y en a 18 qui sont signés par Kees, 2 par Spiegelberg, 5 par Hopfner, 1 par Wiedeman. Le reste est l'œuvre de Hans Bonnet. Tous ceux qui s'intéressent à la religion égyptienne savent que ce « Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte » répond à un véritable besoin. Il n'existait jusqu'ici rien de pareil, si ce n'est le très ancien *Dizionario di mitologia egizia* de R. V. Lanzone, publié à Turin en 1881-1885. Depuis lors, bien des questions ont été résolues et des problèmes nouveaux ont surgi. On trouve dans le recueil de M. Hans Bonnet des articles sur tout ce qui touche d'une manière quelconque à la religion égyptienne : les dieux, la théologie et les légendes, les conceptions cosmogoniques, l'ennéade héliopolitaine, l'ogdoade d'Hermopolis, le dieu Ptah et la doctrine memphite, le cycle solaire, la légende osirienne, la religion funéraire et son évolution depuis les Pyramides jusqu'à la basse époque, les textes des Pyramides, le Livre des deux chemins, les livres des Morts, de l'Amdouat, des Portes, le culte des morts, la momification et les momies, les tombes, mastabas, pyramides, hypogées, le Roi et ses Kas, les temples, les prêtres, le rituel, les fêtes, les sacrifices, les offrandes, la magie, les amulettes, la religion populaire, le dieu Bès, le culte des animaux. Ce sont là seulement quelques articles, notre énumération n'ayant aucune prétention d'être exhaustive. Le dictionnaire est illustré de 199 dessins au trait. Ce procédé a sur la phototypie l'avantage d'une plus grande netteté et clarté, surtout quand il s'agit de reproduire des bas-reliefs qui ont subi des ans et des hommes l'irréparable outrage. On aurait aimé trouver en tête du volume un index systématique des divers éléments de la religion égyptienne avec renvoi aux articles correspondants du « Reallexikon ». Si l'on cherche par exemple des renseignements sur les livres funéraires, on doit aller de l'article « Amduat » (p. 17-20) à « Pfortenbuch » (p. 589-590) et à « Totenbuch » (p. 824-828) pour arriver enfin à « Zweiwegebuch » (p. 882-883). Cet index faciliterait l'usage d'un lexique appelé à rendre de précieux services aux orientalistes, aux historiens des religions, aux exégètes de l'Ancien Testament, aux nombreux amis de l'Egypte antique. Dans une pensée de reconnaissance, M. Hans Bonnet a dédié son travail à la mémoire de son ancien professeur d'égyptologie, M. Georges Steindorff, décédé le 28 août 1951. Il nous reste à dire notre gratitude à M. Hans Bonnet et à la Maison de Gruyter pour le précieux instrument de travail mis à la disposition des chercheurs.

G. Lambert, S. J.

*Handbuch der Orientalistik*, hrsgb. v. B. Spuler. Erster Band : *Ägyptologie*. Zweiter Abschnitt : *Literatur*. Mit Beiträgen v. H. Brunner, H. Grapow, H. Kees, S. Morenz, E. Otto, S. Schott et J. Spiegel. Leiden, Brill, 1952, 24 × 16 cm., VIII-240 p. Prix : 25 flor. ; souscription : 20 flor.

La Maison Brill de Leyde reste fidèle aux grandes traditions qui ont toujours distingué les éditeurs hollandais : pour eux, la science ne connaît pas les frontières linguistiques. Le livre que nous présentons à nos lecteurs est le début d'une importante publication, un « Handbuch der Orientalistik » dont la direction est confiée à M. Bertold Spuler. Le premier volume de ce Manuel est consacré à l'égyptologie. Il est divisé en sections dont la première est annoncée comme devant paraître incessamment. La présente section est un manuel de littérature égyptienne ancienne. Dans le *Handbuch der Literaturwissenschaft* édité par le Dr O. Walzel, le Dr Max Pieper avait donné, en 1928, une « Littérature égyptienne », œuvre de valeur, parallèle à la « Littérature babylonienne-assyrienne » du Dr Bruno Meissner. Tandis que ce dernier avait disposé son étude selon les genres littéraires, Max Pieper présentait la sienne en suivant l'ordre chronologique : période primitive, Ancien Empire, période intermédiaire, Moyen Empire, Nouvel Empire, période des Ramessides, les derniers temps. Le nouveau Manuel se sépare de la méthode de Pieper pour adopter celle de Meissner. C'est une œuvre en collaboration où figurent les noms de savants allemands depuis longtemps connus dans la science égyptologique : ceux d'Hermann Grapow et d'Hermann Kees sont à eux seuls une recommandation. L'ouvrage débute

par une double introduction : l'une, sur les sources de la littérature égyptienne, ses principales périodes et la manière de diviser le sujet (H. Kees) ; l'autre, sur les procédés de style des auteurs égyptiens (H. Grapow) ; les œuvres littéraires sont réparties en quatre groupes : 1) la littérature funéraire (*Toten-Literatur*) ; 2) la littérature doctrinale et didactique (*Dogmatisches und Didaktisches*) ; 3) la littérature historique (*Geschichtliches*) ; 4) la littérature scientifique (*Wissenschaftliche Literatur*). Sous la rubrique « Toten-Literatur » sont classés les textes des Pyramides, ceux des sarcophages et le Livre des morts (H. Kees) ; leur font suite les livres funéraires illustrés, guides pour le voyage vers l'au-delà (Jenseitsführer) : livre des deux chemins, livre de l'Amdouat, livre des Portes, etc. (H. Grapow). Dans le groupe intitulé « Dogmatisches und Didaktisches » on a rassemblé les textes à allure doctrinale, comme l'inscription du roi Schabaka ou celle de Ramsès IV à Abydos, puis des hymnes religieux, comme celui d'Aménophis IV et de la reine Nefertiti en l'honneur du dieu Aton (H. Kees). Un chapitre suivant traite des mythes : ils occupent une place importante dans la pensée égyptienne, soit comme explication cosmogonique, soit comme justification des prétentions à l'hégémonie de tel culte particulier (Siegfried Schott). Un autre chapitre encore traite des textes relatifs aux fêtes des dieux et du Pharaon, le roi-dieu, ainsi que des inscriptions des temples (H. Kees). On a aussi fait une place à la littérature magique, abondante à toutes les époques de l'histoire (H. Grapow). La littérature didactique est spécialement connue sous la forme des « sagesses » ; entre 2800 et 100 avant notre ère, on en compte sept conservées intégralement (ou peu s'en faut), cinq sont connues par des fragments et six ou sept par leurs titres (Hellmut Brunner). On a groupé certains écrits trahissant sur le monde, l'homme et la politique des conceptions non conformistes : « les admonitions d'un sage », « l'entretien d'un désespéré avec son âme », « la doctrine pour le roi Merikara », « les prophéties de Nefer-Rohu », « le conte du Fellah Plaideur », « la doctrine du roi Amenemhat », etc. (Eberhard Otto). Un chapitre sur les histoires des dieux, les récits légendaires et les fables (Joachim Spiegel) clôture le groupe « doctrine et enseignement ». Un troisième groupe réunit tout ce qu'on peut considérer comme textes historiques concernant les rois et les particuliers : les annales royales, les « nouvelles » royales, les documents biographiques. Comme introduction à ce groupe, on lit des remarques très pertinentes sur la manière égyptienne de concevoir et d'écrire l'histoire (Eberhard Otto). Sous la rubrique « Geschichtliches » on a placé encore un chapitre sur la poésie et la satire (Joachim Spiegel). Le quatrième et dernier groupe concerne la littérature scientifique, pour autant qu'on puisse parler de « science » à propos de l'Egypte antique. L'astronomie ne se sépare pas complètement de la religion et les mathématiques étaient largement empiriques ; on a présenté dans un chapitre tout ce qu'on possède d'intéressant sur ces deux sciences (Siegfried Schott). La médecine est connue par quelques documents qui justifient jusqu'à un certain point l'admiration que les Grecs avaient conçue pour l'art de guérir, tel qu'on le pratiquait dans la vallée du Nil (H. Grapow). On a fait rentrer dans la littérature scientifique les listes de noms de diverses catégories d'objets, parties du corps, signes d'écriture, termes géographiques, noms de divinités, etc., et aussi des travaux d'élèves s'appliquant à l'étude des hiéroglyphes et des textes (H. Grapow). La conclusion à l'ensemble de l'ouvrage comprend trois contributions distinctes : une étude sur la littérature égyptienne dans ses rapports avec les littératures des peuples voisins, en particulier avec l'Ancien Testament (Siegfried Morenz) ; une étude sur la littérature copte et les récentes découvertes en ce domaine (Siegfried Morenz) ; enfin une étude sur les livres et les catalogues et collections de livres dans l'Egypte antique, intéressante contribution à l'histoire des bibliothèques (H. Grapow). Le manuel de littérature que nous avons ici présenté dans une analyse trop brève pour son importance, est un complément indispensable aux recueils de textes traduits qu'on trouve dans A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* (1925), dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte* (1926) et dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (1950).

G. Lambert, S. J.

*Etudes et Commentaires*

*Abraham, père des croyants.* Cahiers sioniens. V^e^ année, n° 2. Paris, 68 rue Notre-Dame des Champs, 1951 (juin), 22 × 14 cm., 140 p. Prix : 150 frs.

Fondée en 1947, pour faire suite à *La question d'Israël* (1922-1940), les Cahiers Sioniens, dirigés par les Pères de Notre-Dame de Sion, se sont imposés de plus en plus à l'attention catholique par la largeur et l'intensité de leur idéal apostolique, par la valeur scientifique et religieuse de leurs articles; ils veulent mettre en lumière tout ce qui peut rapprocher Juifs et chrétiens, favoriser la compréhension mutuelle et, avec la grâce, diriger vers l'Unité préparée par le plan divin. Le numéro spécial « Abraham, père des croyants » était remarquablement adapté aux buts de la revue et a été réalisé avec un rare bonheur. Le sujet a été conçu de façon élevée aussi bien du point de vue religieux que du point de vue scientifique. Après une suggestive préface du cardinal Tisserant, le P. de Vaux, O.P., présente, tels qu'il devait les publier un peu plus tard dans sa traduction de la Genèse, les principaux textes concernant Abraham, interprétés par d'abondantes notes. M. l'abbé Starcky cherche à grouper tout ce que l'archéologie récente peut apporter de lumière dans la détermination historique de ce que fut Abraham; s'inspirant surtout des substantiels articles du P. de Vaux dans la *Revue biblique* (1946-1949), « Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes », il voit en Abraham un Amorrhéen du XIX^e^ ou XVIII^e^ siècle avant notre ère; à la lumière des textes de Nouzi, de Mari, de Ras-Shamra, de l'étymologie des noms, il dépeint Abraham dans son milieu et son temps : lois et coutumes, religion, etc. Le P. Guillet et le P. Démann étudient la signification d'Abraham dans l'Ancien (Abraham comme « père », comme « homme de Dieu ») et le Nouveau Testament (72 mentions d'Abraham dans le N.T. dont 43 groupées en six passages : Luc, XVI; Jean, VIII; *Act.*, VII; *Gal.*, III-IV; *Rom.*, IV; *Hébr.*, VII; naturellement les textes de S. Paul sur « Abraham justifié par sa foi » et « père de tous les croyants » sont à l'avant-plan de l'étude). Viennent alors de substantielles études du P. Daniélou : « Abraham dans la tradition chrétienne », du P. Botte : « Abraham dans la liturgie », du P. J. de Menasce : « Traditions juives sur Abraham », de Youakim Moubarac : « Abraham en Islam », enfin de Pierre Mesnard : « Kierkegaard et l'utilisation existentielle de la figure d'Abraham ». Ainsi se trouve condensée en ces 140 pages une matière très riche, clairement présentée et solidement documentée.

J. Levie, S. J.

F. Michaeli. — *Dieu à l'image de l'homme.* Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, 24 × 17 cm., 176 p. Prix : 6,50 frs suisses.

Voltaire disait : « Dieu créa l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu. » Boutade qui fait allusion à la manière humaine selon laquelle l'homme conçoit spontanément les réalités divines. Mais autre chose est une plaisanterie sceptique, autre, une étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament, telle que la présente M. Frank Michaeli, chargé de cours à la Faculté libre de théologie protestante de Paris.

Dans une première partie, l'auteur passe en revue les expressions anthropomorphiques de la Bible : corps, visage, œil, bouche, oreilles, nez, cœur, main, pied sont attribués à Dieu par les hagiographes. Ils disent que Dieu voit, entend, parle, souffle, mange, travaille des mains, se déplace, se repose. Et encore, que Dieu aime, qu'il est jaloux, qu'il se repent, éprouve du plaisir, rit, se met en colère, se venge, apprend certaines choses et semble en ignorer d'autres. Dieu reçoit des noms et des titres qui lui sont communs avec l'homme : il est le propriétaire du sol, l'époux, le roi, le seigneur. Dieu a sa résidence déterminée, dans le ciel, sur la montagne, dans l'arche, dans le sanctuaire. Enfin il est des récits de théophanies où Dieu semble se montrer à des hommes pleinement éveillés, comme un homme rencontre un homme.

Après avoir par une étude attentive des textes originaux établi le fait de l'anthropomorphisme, l'auteur constate que, dans le judaïsme rabbinique comme dans la théologie juive et chrétienne, on s'est efforcé de corriger et de spiritualiser toute manière de parler de Dieu en termes trop humains. Cet effort ne prolonge-t-il pas un travail déjà commencé dans les livres canoniques eux-mêmes? Il faut répondre par l'affirmative et l'auteur étudie dans la seconde partie de son livre les divers procédés d'atténuation utilisés dans la Bible. Il examine à cet effet divers groupes de récits parallèles, ceux qu'on trouve d'une part dans les livres de Samuel et des Rois, et dans les Chroniques, d'autre part; ou encore ceux que la critique a distingués dans le Pentateuque, par exemple les deux récits de création. D'un récit à l'autre, on observe divers procédés d'atténuation des anthropomorphismes : suppression de certains termes, moralisation des rapports entre Dieu et son peuple, tendance à éloigner Dieu des hommes en le rendant invisible ou en posant des intermédiaires entre lui et sa créature. Il y a aussi ce que M. Michaeli appelle la réaction par contraste : elle consistera à affirmer davantage la souveraineté de Dieu, à souligner le danger de voir Dieu, à interdire toute image de Dieu. L'auteur termine cette seconde partie par deux remarques : pour atténué que soit l'anthropomorphisme dans l'Ancien Testament, il n'est jamais complètement supprimé. De plus, on ne trouve pas dans la Bible une méthode de spiritualisation de ces manières humaines de concevoir, comme sera l'allégorie chez les théologiens juifs et chez les Pères de l'Eglise.

Dans une troisième et dernière section de son livre, l'auteur cherche une réponse à la question : pourquoi l'anthropomorphisme dans la Bible? Il s'explique par les éléments universels de la religion primitive et par les caractères généraux des religions sémitiques, mais aussi, dit M. Michaeli, par le génie propre de la langue hébraïque, langue concrète qui ne connaît pour ainsi dire pas de termes abstraits. L'auteur saisit l'occasion de souligner l'importance pour le théologien de la connaissance de l'hébreu. Mais les explications fournies par l'histoire des religions et la philologie ne constituent pas pour notre auteur une réponse exhaustive. Il consacre ses derniers chapitres à rechercher le sens profond de la notion anthropomorphique de Dieu. Il commence par constater que nonobstant les conceptions anthropomorphiques de la Bible, il a toujours existé en Israël une barrière infranchissable entre Jahvé et les hommes : c'est la sainteté de Jahvé. Celle-ci est affirmée de telle manière que jamais les traits humains prêtés à Dieu ne le rabaissent au niveau de la créature mortelle et pécheresse. D'autre part, la conception anthropomorphique de Dieu a contribué à le révéler à son peuple comme un Dieu vivant, par opposition aux idoles du paganisme, comme un Dieu personnel, par opposition à l'Etre suprême de la philosophie grecque, comme un Dieu qui se révèle et entre en rapport avec les hommes, comme un Dieu qui appelle l'homme à lui et l'invite à le suivre comme un guide et un berger. Au terme de son étude, M. Michaeli se demande si la notion de Dieu a subi une évolution depuis ses origines jusqu'à l'époque du judaïsme de l'ère chrétienne. Il répond : les hommes ont parlé de lui de façons diverses, mais derrière ce vêtement des mots et des représentations l'idée profonde qu'ils se sont faite de Dieu dans les livres bibliques reste la même. Il constate pour terminer que les théologiens chrétiens ont souvent considéré l'anthropomorphisme de l'Ancien Testament comme une sorte de prélude à la doctrine fondamentale de l'Incarnation. L'auteur écrit avec modestie et piété. La lecture de son livre ne peut qu'instruire et édifier. G. Lambert, S. J.

G. von Rad. — *Das erste Buch Mose. Genesis, Kap. XII, 10-XXV, 18.* Coll. Das Alte Testament Deutsch, 3. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952, 24 × 17 cm., p. 133-228. Prix : cart., 3,60 marks ; relié, 4,50 marks.

La Genèse, traduite en allemand et expliquée par Gerhard von Rad, sera complète en trois fascicules. Le premier fascicule a paru en 1949 (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 756-757) : il comprenait ce qu'on appelle l'histoire primitive, à savoir les premiers chapitres jusqu'à XII, 9, précédés d'une introduction situant la Genèse dans l'hexateuque, caractérisant les trois sources Jahviste, Elohiste et Sacer-

dotale et exposant les problèmes d'herméneutique que pose la Genèse. Pour l'exégèse elle-même, l'auteur l'avait présentée en séparant les récits du Sacerdotal et ceux du Jahviste, même pour le déluge. Si cette méthode présente au point de vue scientifique d'incontestables avantages, il reste que le chrétien ne peut pas faire abstraction de l'ordre traditionnel dans lequel les livres de la Bible nous sont parvenus dans leur ultime rédaction. L'auteur ne songe pas à le nier, mais sa présentation est destinée à des lecteurs cultivés et bien formés qu'on veut mettre au courant des résultats de la science exégétique présentés sous une forme facilement accessible.

Le second fascicule que nous présentons ici à nos lecteurs a paru l'an dernier et comprend les chapitres XII, 10 à XXV, 18. Un troisième fascicule paraîtra ultérieurement et donnera les chapitres XXVI à L. Dans cette seconde partie de son commentaire, l'auteur a suivi l'ordre rédactionnel, mais il a distingué les diverses sources par des caractères typographiques différents. On ne peut que se réjouir avec les revues catholiques allemandes de l'esprit qui anime ce travail et la collection entière : explication des textes d'un point de vue qui admet la foi en la révélation, avec la préoccupation d'une recherche rigoureusement scientifique. G. Lambert, S. J.

G. von Rad. — *Der Heilige Krieg im alten Israel.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten u. Neuen Testaments, 20. Zurich, Zwingli-Verlag, 1951, 22 × 15 cm., 84 p. Prix : 7,50 frs suisses.

Après avoir rassemblé les principaux traits qui constituent les notes caractéristiques de la « guerre sainte » en Israël, l'auteur examine les divers récits de guerre aux périodes principales de l'histoire du peuple élu. Critique pénétrante, comme sait le faire M. von Rad, de Josué et des Juges, analyse élégante et fine des récits postsalomoniens des livres des Rois, étude nouvelle et suggestive de certains passages des prophètes, d'Isaïe en particulier, exposé de l'idéologie guerrière du Deutéronome, survivance de cette idéologie à l'époque postexilienne, jusque dans les guerres macchabéennes, si pas dans le récit qui nous en est fait. Le livre de von Rad est le développement des conférences qu'il a données sur le même sujet durant le « Sommermeeting » de 1949, devant la *Society for Old Testament Study* à Bangor (Wales). G. Lambert, S. J.

J. A. Montgomery & H. S. Gehman. — *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings.* Coll. The International Critical Commentary. Edimbourg, T. & T. Clark, 1951, 21 × 14 cm., xlviii-576 p. Prix : 35 sh.

On pourrait s'étonner que les commentaires de quelque importance sur les deux livres des Rois ne soient pas plus nombreux. La préface du présent livre cite pour l'Angleterre Rawlinson (1873), pour l'Allemagne « the too little known but admirable work of the Catholic scholar, A. Šanda » (1911-1912). On se réjouira d'autant plus de voir l'« International Commentary » s'enrichir de ce nouveau volume, que son édition a connu bien des vicissitudes. Son auteur, James Montgomery, avait déjà donné en 1927, dans la même collection, le commentaire de Daniel. L'ancien professeur de l'Université de Pensylvanie nous était aussi connu par son étude sur « Arabia and the Bible », 1934 (cfr *N.R.Th.*, 1935, p. 990). Son commentaire des Rois était prêt pour l'édition et pourvu d'une préface datée du 6 février 1941, quand la guerre contraignit les éditeurs américains et anglais à surseoir à l'impression. L'auteur reprit son manuscrit, le retoucha et le compléta. Le 18 octobre 1944, il signait une seconde préface, mais l'impression fut une seconde fois retardée. Dans l'entre-temps, James Montgomery avait atteint l'âge respectable de 82 ans. Son état de santé ne lui permettant plus de s'occuper lui-même de l'édition de son livre, il confia ce travail à son ancien élève, M. Henry Snyder Gehman, professeur à l'Université de Princeton, éditeur du *Westminster Dictionary of the Bible* (1944). Le 6 février 1949, James Montgomery passait à une vie meilleure, après avoir appris que l'impression de son commentaire des Rois avait commencé, mais sans en avoir vu les épreuves. Le travail de son successeur a consisté à mettre la bibliogra-

phie à jour, à introduire sa propre chronologie des rois d'Israël et de Juda, à préparer les index à la fin du volume, à faire quelques retouches, tout en veillant à ce que le travail final restât celui du professeur Montgomery.

Dans l'Introduction, précédant le commentaire, sont traitées en une vingtaine de pages les questions du texte hébreu original et des anciennes versions. Les quarante pages suivantes s'occupent du problème intéressant des sources utilisées pour la composition des deux livres des Rois. Cet exposé débute par des considérations pertinentes sur le talent remarquable et unique que les Hébreux possédaient comme historiens. Notre auteur rejoint ici ce que dit l'encyclique « Divino afflante Spiritu » : « Le peuple israélite l'a singulièrement emporté sur les autres nations anciennes de l'Orient dans la composition des œuvres historiques ». James Montgomery rejoint encore la pensée pontificale quand il exprime en ces termes la raison de cette supériorité d'Israël : « Israel, with its faith in its one God, who became for its theology the sole God of the universe, possessed a sense of the unity of history in its beginnings, of a divine operation in history, and more and more of a divine objective of all history » (p. 30). Sur la question des sources et sur l'histoire de la composition progressive des deux livres des Rois, on pourra compléter l'exposé un peu sommaire de l'auteur par les pages remarquables consacrées à cette question par Adolphe Lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive,* Paris, 1950. Le commentaire lui-même est rédigé suivant la méthode en usage dans l'« International Commentary ». Le travail d'interprétation est en général sérieux, prudent et bien au courant des dernières découvertes en archéologie. Nous avons noté qu'en ce qui concerne la question toujours difficile de la chronologie des rois d'Israël et de Juda, M. Gehman, l'éditeur du travail de James Montgomery, avait, à la demande de ce dernier, introduit sa propre chronologie, publiée dans le « Westminster Dictionary of the Bible ». « Habent sua fata libelli » : l'œuvre posthume du professeur émérite de l'Université de Pensylvanie n'a pas les avantages d'une œuvre créée d'un seul jet, mais elle reste digne de la collection qu'elle vient enrichir.

G. Lambert, S. J.

H. Bückers, C.ss.R. — *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, IV/1. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 16 cm., XII-380 p. Prix : 21 marks (en souscription : 18 marks).

En annonçant le commentaire des Douze Prophètes par le R. P. Schumpp, O.P. (*N.R.Th.,* 1951, p. 762-763), on a rappelé le but et la méthode de la collection éditée par la Maison Herder de Fribourg : l'Ecriture Sainte doit être source de vie et doit donc être expliquée *pour la vie.* C'est dans cet esprit que le R. P. Hermann Bückers, C.ss.R., Docteur ès sciences bibliques de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, a abordé l'étude des deux livres des Chroniques. Ce travail ne peut être que le bienvenu : ce qui est rare est précieux et les commentaires catholiques des Chroniques ne sont pas nombreux. Le *Bibel-Lexikon* de Herbert Haag (1952) ne connaît que ceux de Hummelauer (1905 : une partie seulement), Schlögl (1911) et Göttsberger (1939). On sait que les deux livres des Chroniques constituent avec ceux d'Esdras et de Néhémie une œuvre primitivement unique (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 758). On peut à bon droit l'appeler, avec saint Jérôme : « Chronicon totius divinae historiae ». Pour Reuss, c'était une « Chronique ecclésiastique de Jérusalem » et pour Kuenen, une « Chronique du Temple ». Cette histoire commence à Adam et s'étend jusqu'à l'époque de la pleine constitution du judaïsme. Elle est parallèle sur beaucoup de points aux récits que l'on trouve dans la première série de livres historiques de l'Ancien Testament : Pentateuque, mais surtout Samuel et Rois. De là, l'ouvrage précieux de Primo Vannutelli : « Libri synoptici Veteris Testamenti seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli quos hebraice, graece et latine edidit Pr. Vannutelli ». Nous avons en son temps présenté cette œuvre importante aux lecteurs de la Revue (*N.R.Th.,* 1935, p. 649-650; 1936, p. 657). De là encore le titre de « Paralipomènes » (choses laissées de côté) que la version grecque donne aux livres des Chroniques, comme si on y avait consigné les choses omises par les livres de Samuel et des Rois. En réalité le parallélisme entre les deux séries

de livres ne doit pas faire illusion. Le Chroniste ne voulait pas compléter des ouvrages antérieurs, il entendait donner une histoire se suffisant à elle-même, mais il l'écrivait avec un but, des préoccupations conformes à l'époque et au milieu dans lesquels il vivait. C'est ce cadre historique que le R. P. Bückers retrace en quelques pages claires et substantielles, en avertissant le lecteur que cette description vaut également pour les livres d'Esdras et de Néhémie. Ces derniers, avec ceux de Tobie, de Judith et d'Esther, feront l'objet d'un autre volume de commentaires par le même auteur. Il paraîtra prochainement comme deuxième partie du tome IV. Le Dr Bückers déclare que l'époque de la composition des Chroniques est une question discutée. On ne peut pas, dit-il, remonter plus haut que les années 433 avant J.-C. et l'on ne peut descendre à une date inférieure à 200 av. J.-C. Il préférerait comme plus probable une date comprise entre les années 300 et 250. Pour le Bibel-Lexikon, les années 300-200 seraient un « terminus a quo » et le « terminus ad quem » serait à déterminer en tenant compte du double fait que l'historien juif-alexandrin Eupolemos utilise vers 157 av. J.-C. la version grecque des Chroniques et que le Siracide a connu le texte hébreu de l'ouvrage (*Bibel-Lexikon,* Chronik, col. 296). Adolphe Lods résume son avis en ces termes : « Peut-être le rédacteur des Chroniques écrivait-il vers 190 et son ouvrage a-t-il reçu quelques additions ou remaniements à l'époque des Maccabées » (*Histoire de la Littérature hébraïque et juive,* 1950, p. 637). Concernant le but poursuivi par le Chroniste et les préoccupations qui se font jour dans son œuvre, le Dr Bückers déclare trop étroite la conception suivant laquelle cette œuvre ne serait qu'une histoire du Temple (Kuenen), de la liturgie, de la dynastie davidique ou de l'ordre des Lévites. Trop générale d'autre part serait l'affirmation que les Chroniques donnent une histoire du règne de Dieu depuis Adam jusqu'à l'époque Esdras-Néhémie. Selon le R. P. Bückers, l'intention du Chroniste serait de montrer que c'est par la faute du peuple élu que le règne de Dieu n'a pas atteint son plein développement. Le Seigneur a été contraint de menacer son peuple, jusqu'au jour où par l'exil de Babylone, il l'a laissé périr en tant que puissance politique. Quant à l'œuvre de restauration postexilienne dont Esdras et Néhémie furent les instruments, elle est, elle aussi par la faute des hommes, restée dans l'état d'imperfection où la voyaient les lecteurs des Chroniques. Notre hagiographe aurait donc équivalemment invité ses contemporains à un examen de conscience pour les amener à se demander si par leur attitude, ils étaient au nombre de ceux qui collaboraient à l'avènement du règne de Dieu ou si, au contraire, ils lui faisaient obstacle. Et c'est en cela que consisterait la valeur du livre pour notre temps : « Es ist ein Aufruf und eine Mahnung an die Völker, am Aufbau des Gottesreiches auf Erden mitzuarbeiten » (p. 14). Et le R. P. Bückers ajoute : « C'est à cause de cette signification supérieure au temps que l'œuvre a mérité d'être reçue parmi les livres canoniques. Si le travail du Chroniste est si peu apprécié, c'est un signe que nous, hommes d'aujourd'hui, nous ne savons pas percevoir l'action et le gouvernement de Dieu dans l'histoire actuelle de notre monde. La manière dont le Chroniste donne aux événements une valeur profondément théocentrique peut être pour notre temps un moyen de vaincre la sécularisation des esprits et d'apprendre à fixer le regard uniquement sur Dieu, le maître et le guide des peuples et des hommes ». Nous concédons bien volontiers qu'on lira utilement les livres des Chroniques en adoptant le point de vue ici indiqué par notre auteur, mais il en est sans doute qui se demanderont si cette conception était dans l'esprit de l'hagiographe et ressort de son œuvre d'une manière aussi explicite que l'expose le R. P. Bückers. N'est-on pas plus proche du contenu des Chroniques en disant que le but religieux de l'auteur est de ramener ses contemporains à la religion de Jahvé et au culte tel qu'il était organisé dans le temple d'alors? (cfr *La Sainte Bible* de Pirot et Clamer, tome IV, 1949, p. 14).

G. Lambert, S. J.

J. Lindblom. — *The Servant Songs in Deutero-Isaiah.* A new attempt to solve an old problem. Coll. Lunds Universitets Årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd. 47. Nr 5. Lund, Gleerup, 1951, 25 × 17 cm., 114 p.

On ne se décourage pas de faire toujours de nouveaux essais pour résoudre

le vieux problème. M. Lindblom reprend ici en la développant la communication lue par lui à la réunion de la *Society for Old Testament Study* tenue à Londres, en janvier 1950. Il n'aurait pourtant pas tenté cet essai, nous avoue-t-il, si M. Christopher North n'avait pas lui-même publié en 1948 son étude sur le *Suffering Servant in Deutero-Isaiah,* laquelle constitue à vrai dire un *status quaestionis* à peu près exhaustif (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 89 s.). La solution qui a les préférences de J. Lindblom se rapproche de celle que n'a cessé de défendre Adolphe Lods. « Vouloir interpréter les chants du Serviteur en les détachant de leur contexte, disait le savant français, c'est découronner et mutiler l'une des œuvres les plus puissantes de l'ancienne littérature hébraïque » (*Histoire de la littérature hébraïque et juive,* 1950, p. 479). M. Lindblom estime de même que les chants doivent non seulement être reliés entre eux, mais aussi avec le contexte où ils sont placés. Selon notre auteur, les chants sont des descriptions allégoriques qui trouvent dans leur contexte immédiat leur interprétation et application. La question n'est donc pas de savoir qui est le Serviteur, mais bien que signifie cette figure du Serviteur. Pour M. Lindblom, aucun doute possible : le Serviteur représente le peuple d'Israël. D'une manière symbolique, ces chants illustrent la vocation d'Israël, sa situation présente et la haute mission qui lui a été confiée par Jahweh. Constatons qu'on est loin d'aboutir à un accord complet des exégètes dans l'interprétation de ces célèbres chants, si tant est qu'on puisse espérer cet accord. G. Lambert, S. J.

H. H. Rowley. — *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament.* Londres, Lutterworth Press, 1952, 22 × 14 cm., XII-328 p. Prix : 25 sh.

Ceux qui apprécient l'œuvre de M. Rowley seront heureux de trouver réunis dans ce volume des articles dispersés en diverses revues d'Europe et d'Amérique. Notons de suite que l'essai qui donne son titre au livre était encore inédit. Plus que pour tous les autres problèmes touchés dans le présent recueil, on peut dire des « Chants du Serviteur » que c'est un sujet qui a été très discuté et a provoqué de la part des auteurs contemporains une grande variété d'opinions. Mais cela n'est pas pour décourager notre auteur. On serait tenté de dire : au contraire. Nous avons signalé déjà comment il excelle, en vertu même du respect qu'il a de la pensée d'autrui, à faire l'histoire de l'interprétation des questions très controversées et à ne faire choix d'une opinion qu'après avoir avec sympathie étudié celles des autres. La solution qu'il propose est très nuancée : ni purement individuelle, ni simplement collective, elle appartient plutôt au type qu'il appelle lui-même : « Fluid Theories ». Mais ce qui intéressera davantage, ce sont les considérations très élevées que fait l'auteur sur l'« accomplissement » de la prophétie dans le Christ, dans son Eglise et dans chacun des membres de l'Eglise du Christ. M. Rowley aime les Ecritures d'un amour profond et, comme il le dit dans sa préface, il estime que la Bible est souverainement digne de l'effort que nous faisons pour la lire « with the understanding mind as well with the eyes of faith ».

Les deux essais suivants sont en connexion immédiate avec les Chants du Serviteur. L'un étudie la relation entre le Serviteur souffrant et le Messie davidique (cfr *Oudtestamentische Studien,* VIII, 1950, p. 100-136). L'autre examine la nature de la prophétie de l'Ancien Testament à la lumière des études récentes (cfr *Harvard Theological Review,* XXXVIII, 1945, p. 1-36).

Autre question longtemps débattue : l'ordre chronologique Esdras-Néhémie. Après avoir scrupuleusement pesé les avis des uns et des autres, M. Rowley estime que la balance penche plutôt en faveur de la solution autrefois proposée par Van Hoonacker, moyennant quelques retouches. L'article a d'abord paru dans *Ignace Goldziher Memorial Volume,* I, 1948, p. 117-149.

Comment convient-il d'expliquer le mariage de Ruth? Autre question qui attend encore une réponse définitive. M. Rowley pense que, si l'on accepte que Booz était sans enfants, il est possible de proposer une interprétation d'après laquelle le premier enfant de Ruth pouvait être à la fois l'enfant de Mahalon selon une fiction légale et aussi celui de Booz selon la nature (*Harvard Theological Review,* XL, 1947, p. 77-99).

Aucun livre de l'Ancien Testament n'a connu une plus grande variété d'interprétations que le Cantique des Cantiques. M. Rowley s'arrête à une détermination du sens littéral qui est celle de quelques auteurs catholiques : le cantique chante l'amour moral qui unit deux jeunes êtres dans le mariage (*Journal of Theological Studies,* XXXVIII, 1937, p. 337-363; *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1938, p. 251-276).

M. Rowley est d'accord avec l'immense majorité des critiques pour placer la composition du livre de Daniel ou du moins l'achèvement du livre à la période macchabéenne. Mais tandis que nombreux sont ceux qui défendent le caractère composite de l'ouvrage, notre auteur estime qu'il y a des arguments suffisants pour maintenir l'unité de composition (*Hebrew Union College Anniversary Publication,* I, 1952, p. 233-273).

Dans un dernier essai, M. Rowley expose les découvertes récentes qui ont projeté quelque lumière sur la période des patriarches, si pas sur le contenu des récits de la Genèse, au moins sur le cadre dans lequel ils nous sont présentés (*Bulletin of John Rylands Library,* XXXII, 1949-1950, p. 44-79).

G. Lambert, S. J.

J. Ziegler. — *Ezechiel.* Coll. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, vol. XVI, 1. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952, 24 × 16 cm., 330 p. Prix : broché, 41,80 marks; relié, 45,80 marks.

En présentant à ses lecteurs l'*édition manuelle* de la version grecque des Septante, éditée par Alfred Rahlfs, la *N.R.Th.* a, avec une suffisante ampleur, raconté l'origine de *la grande édition critique* des Septante, entreprise par l'Académie de Göttingen, et indiqué à quel point en étaient les travaux, au moment où mourait le savant qui, pendant plus de 25 ans, avait dirigé l'entreprise : Alfred Rahlfs est mort le 8 avril 1936 (cfr *N.R.Th.,* 1936, p. 1048-1049). Dès 1936, paraissait le premier livre des Macchabées, œuvre de W. Kappler qui avait succédé à Rahlfs dans les fonctions de directeur de « Septuaginta-Unternehmen » (cfr *N.R.Th.,* 1938, p. 490). La guerre, qui a durement atteint tant d'entreprises scientifiques, a aussi gravement frappé l'œuvre de l'édition des Septante. Le 24 septembre 1944, le Dr Werner Kappler était tué près de Düren, sa ville natale. Il laissait en préparation le second livre des Macchabées. Il est heureux pour l'entreprise d'avoir trouvé dans le Prof. Dr. J. Ziegler un travailleur énergique qui semble devoir faire progresser l'œuvre aussi rapidement qu'il est possible, dans les conditions actuelles toujours précaires. Dès 1939, le Dr Ziegler avait édité Isaïe (cfr *N.R.Th.,* 1940, p. 457-458). En 1943, il publiait les « Duodecim Prophetae », dont notre Revue n'a pas parlé, puisqu'elle avait suspendu sa publication durant les années d'occupation étrangère. Enfin, en 1952, M. Ziegler vient de donner « Ezechiel », édition critique conçue selon le même plan que celle du livre d'Isaïe. En tête de ce nouveau volume, on lit quelques mots d'introduction de l'actuel président de la « Septuaginta-Kommission », le Dr K. Latte, qui rend à M. Ziegler un hommage mérité pour avoir poursuivi le travail malgré les obstacles et les difficultés de l'après-guerre. Tous ceux qui savent l'importance d'une bonne édition critique de la Septante se réjouiront de constater que l'œuvre entreprise par Alfred Rahlfs se poursuit.

G. Lambert, S. J.

J. Steinmann. — *Le prophète Jérémie. Sa vie, son œuvre et son temps.* Coll. Lectio divina, 9. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 23 × 14 cm., 328 p. Prix : 885 frs.

« Calamus scribae velociter scribentis » : Job (1946), David (1948), Daniel (1950), Isaïe (1950), les Psaumes (1951), Jérémie (1952). La plume de l'auteur est remarquablement féconde. Des collections comme « Témoins de Dieu » et « Lectio divina » ne peuvent que s'en réjouir. Le « Jérémie » de M. Steinmann est conçu et réalisé d'une manière parallèle à son « Isaïe ». C'est dire que les deux études présentent les mêmes avantages et méritent les mêmes éloges (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 759). L'auteur reconnaît volontiers ce que sa traduction, qui veut être littéraire sans trahir la beauté de l'original, doit au P. Condamin. La

traduction de ce dernier est qualifiée par M. Steinmann de « magistrale ». C'est bien aussi le jugement de l'Académie française qui l'avait couronnée. Il faut avouer que les traductions de Condamin restent inégalées. On ne peut pas en dire autant de ses commentaires, où une préoccupation envahissante a été accordée à une théorie strophique discutable. Aussi, pour le commentaire de son Jérémie, M. S. a utilisé surtout « le livre génial et profond » de P. Volz. G. Lambert, S. J.

A. Bentzen. — *Daniel.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 19. 2e édit., Tubingue, Mohr, 1952, 25 × 18 cm., 88 p. Prix : broché, 6,10 marks, relié, 8,50 marks ; en souscription à la série : broché, 5,50 marks, relié, 7,90 marks.

Auteur d'une remarquable « Introduction to the Old Testament » (1948) (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 640), M. Aage Bentzen, professeur de théologie à l'Université de Copenhague, appartient à cette pléiade de savants scandinaves qui, surtout depuis Mowinckel, par l'abondance et la valeur de leurs travaux, ont fortement attiré l'attention de tous les exégètes. Dans la collection de première valeur que dirige M. Otto Eissfeldt, le savant danois avait donné en 1937 le commentaire de Daniel : on en avait loué la vaste érudition, en même temps que la grande concision : l'auteur avait tout condensé en un fascicule de 53 pages (cfr *N.R.Th.,* 1938, p. 487-488). Avec ses 88 pages, la nouvelle édition garde les mêmes qualités, mais l'introduction a été complétée et la bibliographie enrichie des principaux ouvrages parus durant les quinze dernières années, tant dans les langues scandinaves qu'en allemand, en anglais et en français. Parmi les ouvrages récents émanant d'auteurs catholiques, M. Aage Bentzen cite à plusieurs reprises l'étude de M. J. Steinmann, *Daniel* (1950) : nous comprenons qu'elle ait attiré son attention et nous en avons donné les raisons (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 761-762). Il ne mentionne pas le *Commentarius in librum Daniel* de J. Linder, S. J. (1939) (cfr *N.R.Th.,* 1946, p. 848-849), ni non plus *The Book of Daniel* (1948) par C. Lattey, S. J. (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 761). Il n'utilise pas davantage l'étude de Mgr F. Borgongini-Duca, *Le LXX Settimana di Daniele* (1951) (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 409-417), mais il exprime son regret de n'avoir pas pu utiliser F. M. Abel, O.P., *Histoire de la Palestine* (1952) (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 544). Dans ce travail de mise à jour de son commentaire, M. Aage Bentzen déclare avoir été aidé par plus d'un collègue, en particulier par M. H. H. Rowley, bien connu pour ses travaux sur Daniel et par M. Baumgartner, qui a donné, en 1939, dans *Theologische Rundschau,* une revue de tous les travaux parus sur Daniel durant le quart de siècle immédiatement précédent. On attend de M. Bentzen une étude qui ne manquera pas de susciter un vif intérêt : elle traitera le thème « Weissagung und Erfüllung » (Prédiction et accomplissement). On en a une esquisse dans l'opuscule paru en 1948 : *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 749-750). G. Lambert, S. J.

B. Bonkamp. — *Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext.* Vorwort von A. Allgeier. Gelsenkirchen-Buer, F. Post, 1949, 21 × 15 cm., 634 p.

Elève du célèbre assyriologue allemand Friedrich Delitzsch, M. le professeur Bonkamp a publié en 1939, chez Visarius, à Recklinghausen, un important volume de 584 pages, intitulé *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung,* équivalent d'une bibliothèque assyriologique considérable. La *N.R.Th.* a dit en son temps (1940, p. 356-357) l'intérêt que présentait ce travail pour les professeurs d'exégèse de l'Ancien Testament. Ayant entrepris d'écrire un commentaire des Psaumes, M. Bonkamp ne pouvait évidemment concevoir ce travail que comme une étude critique du texte original. Il a abordé cette œuvre avec toute l'expérience philologique qu'il a acquise et affinée au cours des longues années pendant lesquelles il a déchiffré et traduit les textes cunéiformes. Sans doute, langue et littérature hébraïques ont leurs caractères propres. Mais il est incontestable qu'elles sont de toute manière plus proches de l'assyro-babylonien que de l'arabe, lequel, pendant trop longtemps, note dans la préface Mgr Allgeier, a dominé indûment l'exégèse biblique. L'étude des psaumes, telle qu'elle est con-

duite par M. Bonkamp, montre tout le profit que l'exégèse biblique peut retirer d'un contact avec la littérature assyro-babylonienne plus suivi qu'il ne l'a été jusqu'ici pour nombre d'exégètes. Ses explications philologiques sont d'une remarquable clarté et évitent tout ce qui pourrait rebuter un non initié à l'assyriologie. Qu'on lise par exemple le commentaire du *Psaume II* : on sera de suite conquis à la méthode de l'auteur. Mgr Allgeier, bon juge en la matière, constate que chez les catholiques allemands, on ne manque pas de traductions et de commentaires du psautier, mais bien de travaux critiques sur le texte original. Le volume qu'offre aux amateurs d'une étude sérieuse des Psaumes M. Bonkamp, contribuera à combler cette lacune. G. Lambert, S. J.

Mgr E. J. Kissane. — *The Book of Psalms* translated from a critically revised hebrew Text with a Commentary. Vol. I *(Psalms 1-72)*. Dublin, Browne and Nolan, 1953, 22 × 14 cm., xlviii-320 p. Prix : 30 sh.

Dans son amour pour la Sainte Ecriture, Monseigneur E. J. Kissane, Président du Collège Saint-Patrick à Maynooth (Irlande) met en pratique la parole de l'Imitation : « Amor venit ad ardua et transit ». Il ne redoute pas les tâches difficiles et il en vient à bout. En 1939, il s'attaquait au livre de Job. « Une réussite », déclarait le *Times* dans son Supplément littéraire. La *Nouvelle Revue Théologique* a souligné la valeur scientifique et doctrinale de cette étude (*N.R.Th.*, 1940, p. 352). En 1941, paraissait la première partie du Livre d'Isaïe (I-XXXIX), suivie en 1943 de la deuxième partie (XL-LXVI). Très au courant des travaux critiques sur l'ensemble de l'œuvre attribuée au grand prophète, l'exégète irlandais manifestait dans son travail des vues conciliantes en même temps que sagement conservatrices et soucieuses de la tradition. Après Job et Isaïe, voici maintenant les Psaumes, au moins la première moitié du psautier (1-72). Les commentaires du Psautier sont si nombreux que l'auteur, dans sa préface, éprouve le besoin d'expliquer pourquoi il augmente encore ce nombre d'une unité. Il a voulu venir en aide aux étudiants de théologie catholique, pour lesquels l'étude de l'Ancien Testament ne constitue qu'une petite partie d'un programme très chargé. Le présent ouvrage est donc basé sur les cours d'exégèse que Mgr Kissane a donnés à Maynooth pendant de longues années. La méthode de l'auteur est éclectique. Il est toujours vrai de dire avec notre vieux Boileau : « Qui ne sut se borner ne sut jamais écrire ». Mgr Kissane a donc décidé de ne pas s'attarder à des questions comme les titres des Psaumes, la date de leur composition et leurs auteurs. Ces questions sont traitées d'une manière générale dans l'Introduction. Dans cette introduction elle-même, les différentes questions touchées le sont avec une remarquable concision.

Le commentaire poursuit un double but : retrouver autant que possible le texte hébreu original et l'interpréter à la lumière du milieu religieux qui se révèle à nous dans l'ensemble du Psautier et de la Bible. Pour la critique textuelle, les notes sont réduites à ce qui est rigoureusement indispensable. Pour l'interprétation, l'auteur déclare que certains la trouveront sans doute trop littérale, mais il répond qu'elle n'est pas destinée à être lue indépendamment du commentaire. C'est ici un point sur lequel on peut différer d'avis. Pour mériter le titre de traduction bien faite, une version ne doit-elle pas autant que possible être intelligible par elle-même? Prenons un exemple : au Psaume I, l'auteur traduit : « Blessed is the man who has not walked in the counsel of the wicked », mais il explique : « counsel of the wicked » comme signifiant « their manner of life ». M. Podechard, lui, traduit directement : « Heureux l'homme qui ne se conduit pas selon les maximes des impies », tandis que nous trouvons dans le P. Condamin : « Heureux qui ne suit pas les conseils des impies ». Ces deux traductions françaises nous paraissent plus « intelligentes » et certainement plus « intelligibles » que ce que l'on appelle une traduction littérale. Mais nous avouons que l'on peut comprendre le point de vue de Mgr Kissane. Le tout est de commenter exactement une traduction faite littéralement. Et c'est ce que fait excellemment l'exégète irlandais. Signalons en terminant le souci de clarté et d'élégance dans la présentation typographique du livre. Ces belles qualités font honneur à la maison d'éditions Browne et Nolan.

G. Lambert, S. J.

A. J. Heschel. — *The Sabbath. Its meaning for modern man.* Illustr. I. Schor. New-York, Farrar, Straus and Young, 1951, 23 × 16 cm., VIII-118 p. Prix : 2,75 $.

Professeur adjoint au Séminaire théologique juif d'Amérique, M. Abraham Joshua Heschel est un nouvel arrivé dans ce pays. « C'est un de ces trésors d'esprit, a-t-on écrit à son sujet, dont l'Amérique s'est inopinément enrichie à la suite des persécutions déchaînées dans l'Est de l'Europe ». M. Heschel est l'auteur d'une demi-douzaine d'ouvrages traitant de philosophie religieuse. Citons : « The Earth is the Lord's », sur la vie intérieure du Juif en Europe orientale ; « Man is not alone », une philosophie de la religion dans laquelle s'affirment des dons de penseur, de poète et de mystique. Le présent opuscule est une série de douze méditations philosophiques, poétiques et religieuses sur le Sabbat. On ne peut pas rester indifférent devant la ferveur avec laquelle l'écrivain met en œuvre toutes les ressources de la pensée, de l'art, de l'histoire, des littératures sacrée et rabbinique pour faire passer dans l'âme d'un lecteur moderne, d'un « businessman » américain, le sentiment de la grandeur spirituelle, la richesse de vie profonde, la beauté, la sainteté du sabbat, que les Juifs aiment comme on aime une reine, une fiancée. Les réflexions de l'auteur sur l'espace et le temps sont bien dignes d'arrêter pendant quelques instants la méditation de l'homme moderne, préoccupé de vaincre et de conquérir l'espace en bornant là ses aspirations : « There is a realm of time where the goal is not to have but to be, not to own but to give, not to control but to share, not to subdue but to be in accord ». Ilya Schor a orné le volume de douze gravures sur bois, œuvre d'une inspiration très moderne. Le lecteur chrétien se trouvera sans peine, non seulement au diapason du penseur juif, mais accordé à une réalité plus haute, s'il lit ces douze méditations sur le sabbat, en se souvenant du mot de saint Paul aux Colossiens, II, 16 : « la réalité du sabbat est le Christ » (cfr J. Daniélou, *Bible et Liturgie,* 1951, p. 303-328 : « le mystère du sabbat »).

G. Lambert, S. J.

## THEOLOGIE DOGMATIQUE

Pohle. — *Lehrbuch der Dogmatik.* Neubearbeitet v. J. Gummersbach, S. J. Band I. 10e édit., Paderborn, Schöningh, 1952, 24 × 15 cm., 702 p. Prix : broché, 27 marks ; cartonné, 33 marks.

Réédition, notablement remaniée, du manuel connu sous le nom de Pohle-Gierens. Ce premier volume comprend les traités classiques de Dieu, de la Sainte Trinité, de la création. Dans l'introduction sur les sources, l'auteur a revisé particulièrement le chapitre sur l'Ecriture, à la lumière de l'encyclique *Divino afflante Spiritu.* Autres remaniements : les preuves de Dieu, la connaissance analogique, et parmi les attributs divins, la justice. Dans le *de Deo Trino* : le caractère mystérieux de la Trinité, la nature de la relation trinitaire (abandon de la conception suarézienne au profit de la conception thomiste, pp. 453-459). Dans le *de Deo creante* : l'œuvre des bons anges. Pour chaque question, abondante bibliographie, suffisamment mise à jour, livres et articles. La présentation typographique est remarquable, les index sont très développés. Quand posséderons-nous, en français, un manuel de cette qualité ?

L. Malevez, S. J.

E. Iglesias, S. J. — *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante.* Mexico, Buena Prensa, 1946, 23 × 17 cm., 406 p. Prix : 2,65 $.

Depuis trois siècles Dominicains, Jésuites et leurs disciples respectifs défendent, en matière de concours divin aux actes libres, des positions opposées qui n'ont guère progressé, et se relancent des objections qui, elles non plus, n'ont guère varié. Serait-on de part et d'autre dans une impasse ? Certains, dont l'au-

teur de cet ouvrage, le croient. Pour sortir de difficulté, le P. Iglesias s'est décidé à remonter aux sources, à une lecture impartiale et sans idée préconçue de l'œuvre de saint Thomas et de ses contemporains. Voici le résultat de son patient labeur : où les modernes, Bañez ou Molina, parlent de causalité efficiente (prémotion physique ou concours simultané), S. Thomas faisait appel à la finalité. Pour lui, les causes secondes que Dieu crée et conserve dans l'être, il les meut à l'acte en tant que cause finale. Cette solution sauvegarde parfaitement l'activité propre des agents créés et fournit du péché une justification qui ne blesse en rien la sainteté de Dieu. Réussit-elle avec le même bonheur à rendre compte de la connaissance divine des futurs libres? Le plan suivi par l'auteur ne lui a pas fourni l'occasion de traiter *ex professo* cette question. C'est dommage, car s'il arrivait à montrer qu'il en est ainsi, il serait sans doute bien près d'avoir réalisé son vœu le plus cher, la fin de la controverse *de auxiliis* par le retour à la solution authentique de celui que la postérité a si justement nommé le Docteur Commun. L. Renwart, S. J.

R. Mengis. — *De voluntate Dei salvifica.* Dissertatio scholastica. Sion, Kl. Mengis, 1951, 24 × 18 cm., 68 p.

L'auteur cherche ici à surmonter les difficultés respectives du thomisme et du molinisme. Dieu n'a pas décrété les mérites en vue de la gloire d'abord prédestinée (Thomistes), mais il n'a pas non plus décrété la gloire en raison des mérites d'abord prévus (Molinistes). Mais il faut dire que l'objet formel de la volonté de Dieu est la manifestation de sa bonté, de sa perfection; et dans cet objet, Dieu décrète *simultanément* les grâces efficaces et les mérites et la gloire. L'erreur de la problématique des Ecoles depuis Scot est d'avoir admis sans examen que la gloire, précisivement considérée, vérifiait la condition de *finis operantis,* les grâces et les mérites n'ayant valeur que de moyens; à partir de là, il allait en effet de soi que Dieu ne pouvait vouloir simultanément gloire, mérites et grâce. De là, les difficultés inextricables dans lesquelles se sont engagés thomistes et molinistes. Nous doutons cependant que ceux-ci reconnaîtront ici une solution nouvelle. L'auteur professe la science moyenne : en faudra-t-il plus pour que les molinistes purs lui disent : vous êtes des nôtres, et pour que les thomistes ratifient cette annexion? L. Malevez, S. J.

M. Schmaus. — *Von den letzten Dingen.* Münster, Regensbergische Verlagsbuchhandlung, 1948, 21 × 15 cm., 736 p. Prix : cartonné : 14,50 marks, relié : 18 marks.

Les qualités qui recommandent tous les travaux du Pr. Schmaus se retrouvent dans cet ouvrage consacré aux fins dernières : vaste et sûre information, aussi bien dans le domaine biblique que patristique, connaissance des mouvements philosophiques contemporains, sens pastoral qui rend la lecture de ce livre attrayante pour les plus exigeants. A l'opposé des anciens traités « de Novissimis », élaborés surtout du point de vue de l'individu, l'auteur met l'accent sur l'eschatologie cosmique et sociale, à laquelle il consacre la première moitié de son traité. Il y traite d'abord de la place de l'eschatologie dans la Révélation : après avoir esquissé la situation historique de l'homme à la double lumière de la Révélation et de la pensée contemporaine et précisé le caractère historique de la Révélation elle-même; il en dégage le contenu et le sens dans le thème central du Royaume de Dieu. Viennent ensuite les chapitres sur le second retour du Christ à la fin des temps, les signes avant-coureurs de son avènement, la résurrection des morts, le Jugement général et la transformation du monde.

Dans la seconde partie, l'auteur envisage ensuite les fins dernières de l'individu : la mort à laquelle l'auteur consacre des pages très profondes, le jugement particulier, le purgatoire, le ciel (un de ses meilleurs chapitres) et l'enfer, que l'auteur fait suivre pédagogiquement d'un rappel de la volonté salvifique universelle.

Le plan de l'ouvrage suit l'ordonnance du traité classique de théologie, dont il partage la méthode (Ecriture, Tradition, raison théologique) et les exigences

scientifiques. Comme dans ses autres ouvrages de dogmatique, le Pr. Schmaus ne prétend pas à l'originalité des opinions théologiques mais il tire un excellent parti de ce que les meilleurs théologiens de notre temps ont écrit sur ce sujet, ce dont témoignent d'ailleurs les nombreuses notes bibliographiques en bas des pages. Ce livre enrichissant n'a qu'un seul défaut : l'impression est loin d'être parfaite, ce qui fait souhaiter une réédition qui réponde mieux à la valeur intrinsèque d'un ouvrage, dont on peut tirer un très grand profit.

G. Dejaifve, S. J.

H. Bouëssé, O.P. — *Le Sauveur du monde.* 1. *La place du Christ dans le plan de Dieu.* Coll. Doctrina sacra, IV. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951, 25 × 17 cm., 318 p.

Premier volume d'une vaste doctrina sacra qui en comprendra une douzaine. L'auteur lui-même le considère comme un essai de théologie spéculative, en prolongement de saint Thomas. Deux livres : De la convenance de l'Incarnation, « en son essence absolue », « remède au péché de l'homme », « couronnement de l'univers » ; à quoi fait suite une étude critique sur la pensée de Duns Scot, confrontée à la pensée patristique, étude due principalement au P. F. M. Lemoine. La thèse est celle-ci : L'opinion scotiste d'une Incarnation voulue par Dieu indépendamment du péché de l'homme et de la rédemption n'a d'appui ni dans l'Ecriture, ni chez les Pères. Mais d'autre part, pour être liée, dans le décret divin, au péché de l'homme et à la rédemption, ne pensons pas que l'Incarnation n'ait pas été le *primum in intentione divina,* comme si la création eût d'abord été décrétée indépendamment du Christ, pour n'être ordonnée qu'ensuite à la gloire du Rédempteur. Tout au contraire, le Christ Rédempteur est la fin de tout l'univers créé, aussi bien dans l'ordre d'intention que dans l'ordre d'exécution, et c'est en vue de lui et de sa gloire que Dieu a permis la déchéance de la race humaine. Conception dont on reconnaîtra volontiers qu'elle est seule à accorder heureusement les diverses affirmations de l'Ecriture et des Pères, mais dont l'auteur n'a pas montré, sur les textes, nous semble-t-il, qu'elle ait été explicitement présente à la pensée de saint Thomas.

L. Malevez, S. J.

H. Bouëssé, O.P. — *Le Sauveur du monde.* 4. *L'économie sacramentaire.* Coll. Doctrina sacra, IV. Paris, Office général du livre, 1951, 25 × 17 cm., 446 p.

Traité des sacrements en général. On veut manifester « l'unicité d'orientation » de l'institution sacramentaire et « le double rapport à la Passion du Sauveur du monde et à la fin bienheureuse à quoi Dieu destine l'humanité en quête de bonheur » (p. 10). Le tout s'ordonne selon les chapitres classiques : nature des sacrements ; leur nécessité ; leur mode d'efficience (longue discussion de la causalité intentionnelle) ; leurs effets, grâce et caractère ; leur cause principale et leur cause ministérielle ; le septénaire. L'auteur lui-même nous prévient dans l'avant-propos que son ouvrage n'est pas un précis, ni un manuel, mais « un grand cours » ; d'où des développements justifiés, et souvent originaux, sur des questions particulières : sur la matière nécessaire et exclusive de l'Eucharistie (la question de savoir si les documents ecclésiastiques engagent, avec une certitude absolue, la nécessité du pain et du vin), sur la causalité morale des sacrements (les sacrements, actions morales du Sauveur, participent en quelque façon à sa causalité méritoire ; l'idée n'en est pas repoussée, bien qu'on la déclare inadéquate à la causalité sacramentaire véritable) ; sur la suffisance de l'intention externe, spéculativement encore défendable dans le sens de Catharin, non dans celui de Farvacques, etc. Autant de problèmes traités avec toute la compétence que procurent de longues années d'enseignement et de recherches. On regrettera que la théologie de Dom Casel n'ait pas fait l'objet d'un exposé. Nous sommes trop dépourvus d'ouvrages de dogmatique en langue française, pour ne pas recevoir avec reconnaissance celui-ci. L. Malevez, S. J.

H. Lais. — *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa*

*Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara.* Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 3. Munich, K. Zink, 1951, 24 × 16 cm., XVI-244 p. Prix : 18 marks.

Le Commentaire de la Somme contre les Gentils de Sylvestre de Ferrare est un ouvrage assez classique pour que l'Edition Léonine ait estimé devoir le reproduire en même temps que la Somme elle-même. Par là s'explique que l'auteur du présent ouvrage ait associé étroitement le Ferrarais à saint Thomas dans l'étude qu'il nous offre ici sur la théologie de la grâce dans la *Summa contra Gentiles.* Etude sévèrement, nous dirions même exagérément analytique, distribuée selon les principaux chapitres du traité de la grâce : nécessité de la grâce; grâce et liberté; gratuité; nature et essence; effets de la grâce sanctifiante; charismes extraordinaires; grâce de la persévérance; restitution de l'état de grâce; liberté de Dieu dans la distribution de la grâce. Chacun de ces thèmes est exposé ici, tel que saint Thomas l'a développé dans le *Contra Gentiles,* non sans de nombreux recours aux Sentences et à la Somme théologique; pareillement, reproduction du commentaire du Ferrarais, avec comparaison à plusieurs autres, anciens ou modernes, Capreolus, Cajetan, Dummermuth, Del Prado. L'information théologique de l'auteur est considérable, mais on regrettera qu'il n'ait pas rencontré la question de savoir si le *Contra Gentiles* ne représente pas, dans la pensée de saint Thomas, une nouvelle conception de la grâce; on a dit qu'à partir de cette œuvre, saint Thomas aurait conçu la grâce avant tout comme action divine, et aurait accusé son caractère dynamique (H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1944; voir aussi G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin,* Biblioteca del Salesianum, Turin, 1950); l'auteur semble avoir ignoré ces études. Le *Contra Gentiles* aborde l'étude de la grâce en montrant la nécessité d'un secours surnaturel sans lequel l'homme ne pourrait tendre efficacement à la fin surnaturelle que Dieu lui destine. Mais avant d'établir cette nécessité, saint Thomas s'était interrogé sur la fin surnaturelle elle-même et sur son rapport à la nature. L'auteur a cru devoir reprendre cette question; de là, une premere partie consacrée à l'idée, si controversée, du désir naturel de la vision de Dieu. Or, aux termes de l'auteur, la pensée de saint Thomas sur ce point serait celle-ci : il faut distinguer entre un désir naturel purement intellectuel et le désir de la volonté : le premier se porte non pas sur la vision béatifique, mais sur la vision de l'essence divine comme cause de l'univers (p. 52). Le second désir, désir de la volonté, vise bien la possession de Dieu en lui-même, et non plus simplement comme cause; mais il fait suite à la révélation et il est suscité par Dieu dans la volonté, de telle sorte qu'il est entièrement surnaturel, aussi bien dans son essence que dans les moyens de son exaucement. Reconnaissons que cette interprétation de l'auteur mérite examen, mais nous doutons qu'elle ralliera les suffrages des lecteurs de saint Thomas. L. Malevez, S. J.

A. Arbeloa Egüés. — *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda.* Thèse. Coll. Diputación foral de Navarra. Pamplona, 1950, 24 × 18 cm., 194 p. Prix : 35 ptas.

Un abondant et excellent chapitre historique et bibliographique précède l'étude de la doctrine de Ripalda sur la prédestination et la grâce efficace. L'auteur analyse ensuite la pensée de Ripalda sur la prédestination et la science moyenne. Pour le « Pamplonicus », la science moyenne est la raison ultime du discernement de l'homme juste et de celui qui ne l'est pas, et cette science précède — avec priorité virtuelle « a quo » — l'acte de la volonté divine prédestinante. Le processus de la prédestination dans la théorie de Ripalda pourrait se résumer ainsi : Dieu prévoit comme conditionnés avant de les prévoir comme absolus les mérites surnaturels avec lesquels l'homme doit arriver à la gloire d'une façon libre et infaillible. Puis Dieu décrète absolument et infailliblement la gloire de l'homme avant qu'il ne décrète ses mérites, sans léser pour cela sa liberté humaine.

M. le chanoine A. Arbeloa Egüés consacre la seconde partie de son œuvre au manuscrit « De Auxiliis » qui se trouve à la Bibliothèque Vaticane (*Vat. Lat. 13.553*), et que l'auteur attribue à Ripalda. Le fameux « De Auxiliis efficacibus Gratiae » doit être considéré selon Arbeloa Egüés, comme une ébauche pour ce « De Auxiliis » qu'il a découvert. Tout le manuscrit est une polémique que Ripalda soutient contre Diego Alvarez qui défend la doctrine de l'Ecole opposée à celle du navarrais. Il commence par une critique de l'édifice doctrinal d'Alvarez et de son école. Il s'applique ensuite à construire le sien sur la base de la doctrine de Molina.

Pour R., la prédestination des hommes se fait « post merita praevisa » mais non « propter merita ». La prédestination « quia merita » se réalise, mais cela ne veut pas dire qu'elle se réalise « ex meritis ». C'est-à-dire Dieu prédestine l'homme « parce qu' » il prévoit ses mérites, sans que de là ne puisse s'affirmer ou se déduire que les mérites soient la cause de la prédestination.

L'investigation d'Arbeloa Egüés est bonne et objective. Cependant, par moments, nous aurions désiré que sa sympathie pour son compatriote de Pampelune ne trahisse pas ses opinions personnelles. J. Luzzi, S. J.

Th. J. Fitzgerald. — *De inhabitatione Spiritus sancti doctrina S. Thomae Aquinatis.* Coll. Pont. Fac. theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad lauream, 17. Mundelein, Ill., Semin. S. Mariae ad Lacum, 1949, 23 × 15 cm., 142 p.

A première lecture, la pensée de saint Thomas sur la présence de Dieu par la grâce sanctifiante semble offrir, d'une œuvre à l'autre, des vues assez discordantes. Ainsi, la Somme Théologique conçoit cette présence comme une possession de Dieu, dans la connaissance et dans l'amour; le Commentaire sur les Sentences la comprend comme une assimilation ontologique. L'auteur s'est livré à une comparaison méthodique des textes; des sept chapitres de son ouvrage, on retiendra particulièrement les 4e et 5e, où les variations des deux éléments, intentionnel et ontologique, à travers la Somme et les Sentences sont minutieusement enregistrées. En conclusion, ces variations ne doivent pas nous dissimuler la constance de la doctrine; foncièrement elle a été fixée dès le début et est restée fidèle à elle-même; d'une œuvre à l'autre, il n'y a guère qu'une différence d'accent. C'était aussi la conclusion de Dom Chambat, dans *Les Missions de la Sainte Trinité selon saint Thomas,* p. 178. Mais Dom Chambat avait aussi posé et traité la question de savoir si la théologie de saint Thomas n'admettait pas, pour chacune des personnes, une manière propre de nouer relation avec les justes et il croyait pouvoir la trancher par l'affirmative (p. 180). On peut regretter que le présent ouvrage, bien méritoire à tant d'égards, n'ait pas envisagé ce problème. L. Malevez, S. J.

A. Mayer, J. Quasten & B. Neunheuser, O.S.B. — *Vom christlichen Mysterium.* Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O.S.B. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951, 23 × 16 cm., 392 p. Prix : 28 marks.

Ne prenons pas ces Mémoires pour des Mélanges. Toutes les études présentées ici sont centrées autour du thème du Mystère, au sens casélien de ce mot. Et même, elles poursuivent un but commun : écrites par des liturgistes, des exégètes, des dogmaticiens, des patrologues, des historiens de l'Eglise et du monachisme, elles veulent montrer combien différentes branches de la théologie peuvent s'éclairer à la lumière de la théorie mystérique. Quelques titres : M. Schmaus, *Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie*; J. Quasten, *Mysterium Tremendum.* Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts; J. Tyciak, *Der Mysteriengedanke im byzantinischen Offizium*; P. Hendrix, *Die Ikon als Mysterium*; J. Hild, *Le mystère du culte chez saint Albert le Grand*; H. Hatzfeld, *Mysteriennähe und Mysterienferne* (San Juan de la Cruz und Malón de Chaide). Signalons aussi une bibliographie complète de Dom Casel, et une table analytique des ma-

tières, très soigneusement établie. Mais la doctrine propre à Dom Casel est-elle ici fortifiée? On peut douter que les Pères lui apportent un appui. Du moins, elle ne peut invoquer pour elle saint Grégoire de Nysse, ou plus exactement l'interprétation qu'en donne ici, avec grande vraisemblance, le P. Daniélou, dans son étude *Sur le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse.* Nous y lisons que le mystère est, d'après ce docteur, « une imitation rituelle des actions réelles du Christ qui fait participer au contenu, à la δύναμις de ces actions » (p. 92); si ces actions sont présentes sous le rite, ce n'est guère que selon leur « contenu spirituel » ou, plus clairement, selon leur puissance de salut. Or, pour Dom Casel, le mystère était censé représenter l'action même, dans sa substance, encore que selon un mode intemporel; il n'est pas prouvé ici que les Pères aient compris le rite dans ce sens précis. L. Malevez, S. J.

*A travers la théologie non-catholique*

E. Hirsch. — *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. III. Gütersloh, Bertelsmann, 1951, 23 × 15 cm., VIII-398 p. Prix : 29 marks.

Rendant compte des deux premiers volumes de cet ouvrage, la N.R.Th. (1951, p. 1099) en a indiqué le dessein d'ensemble et tracé la ligne générale. Ce troisième volume embrasse la période 1750-1850 (à l'exclusion de l'Allemagne, traitée dans les volumes suivants). Chapitres principaux : les directions majeures de la philosophie française des lumières (Aufklärung) : Voltaire et les Encyclopédistes; Rousseau; la Révolution et la Restauration; « le comportement de l'Eglise catholique à l'égard des nouvelles formes d'existence » nées de la Révolution; quelques pages sur l'essai mennaisien d'une conciliation entre le catholicisme et les idées de 89; les commencements de l'agnosticisme, du positivisme et du socialisme (Saint-Simon; Comte). Dans les trois derniers chapitres, l'auteur en arrive à son sujet : l'histoire de la théologie protestante : grande importance attribuée au mouvement évangélique, en Angleterre (Venn, Thornton, Wilberforce) et à ses prolongements en Ecosse et sur le continent, où il trouve son théologien dans la personne de Vinet (p. 266); dans l'histoire du mouvement d'Oxford, l'auteur s'efforce méritoirement d'apprécier avec objectivité la conversion de Newman au catholicisme; le volume se ferme sur l'histoire de la théologie américaine jusqu'à la guerre de sécession (Emerson). Cette simple nomenclature des chapitres laisse soupçonner la richesse et la densité de l'œuvre; mais le lecteur catholique regrette de ne pas y trouver un plus grand souci d'équité : au sujet de la papauté du XIX^e^ siècle, nous ne lisons guère que ses encouragements donnés au « christianisme politique »; en raison de quoi, on lui endosse une grande responsabilité dans la déchristianisation de l'Europe (pp. 180-185) : injuste méconnaissance des services qu'elle a rendus aux valeurs chrétiennes, au moment même où le protestantisme libéral menaçait celles-ci dans leur essence même. L. Malevez, S. J.

H. Strohl. — *La pensée de la Réforme.* Coll. Manuels et précis de théologie, XXXII. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, 24 × 16 cm., 264 p. Prix : 7,50 frs suisses.

Entre les doctrines des grands Réformateurs, les affinités et les concordances sont beaucoup plus nombreuses et plus significatives que les divergences : c'est la thèse que M. Strohl soutient ici. Elle est le fruit d'une longue confrontation des œuvres. Les thèmes principaux, la foi, la justification par la foi, l'objet de la foi, l'Eglise, les moyens de grâce, l'Etat font l'objet d'autant de chapitres où la pensée de chacun des Réformateurs est étudiée à partir des textes caractéristiques, abondamment cités, et comparée à celle des autres. Procédé qui n'allait pas sans danger, les idées des Réformateurs n'étant pas « des philosophoumena ou des theologoumena, des théories abstraites qui peuvent être détachées de leur sol nourricier sans risque d'être déformées », mais il n'était pas

possible de tenter autrement « la synthèse des affirmations essentielles de la Réforme dans son ensemble » (p. 6). De telles synthèses ont été trop rares, jusqu'à présent, pour que nous ne sachions pas gré à l'auteur de nous avoir offert celle-ci. Mais il est permis de s'étonner que la théologie réformée du péché ne figure pas parmi les thèmes expressément traités. L. Malevez, S. J.

H. Urs von Balthasar. — *Karl Barth.* Darstellung seiner Theologie. Cologne, Hegner, 1951, 23 × 14 cm., 420 p. Prix : cartonné : 24 marks, relié : 28 marks.

La théologie de K. Barth s'est profondément transformée, et ce n'est guère que depuis le troisième volume de la *Dogmatik* (1940) qu'elle a trouvé son expression définitive. Balthasar en retrace ici les premières formes (théologie dialectique et infléchissement vers l'analogie) mais il se hâte vers l'exposé de son état actuel. Il y apporte toute maîtrise : aussi bien, vingt ans d'études et de travaux partiels l'ont parfaitement préparé à cet ouvrage d'ensemble. Pourtant, il a, délibérément, omis plusieurs chapitres même importants de l'œuvre barthienne, afin de dégager les lignes maîtresses : et ces dernières, il les trouve dans le christocentrisme barthien et, en dépendance de celui-ci, dans la subordination de la nature à la grâce. Vue cavalière qui a toute apparence d'exactitude : selon Barth, le Christ est premier dans la volonté divine créatrice, Christ prédestiné tout ensemble à la réprobation et au salut; et quant à l'ordre de la nature, sa seule fonction est de fournir une base à l'ordre de grâce, de fonder extérieurement la possibilité de l'alliance entre Dieu et son peuple, de constituer un vaste symbole auquel l'ordre d'incarnation apporte son sens profond et son accomplissement. Dans une seconde partie, Balthasar confronte cette théologie barthienne avec la théologie catholique, et il croit pouvoir établir que de l'une à l'autre, les points de contact et les affinités sont plus nombreuses et plus significatives que les divergences : il discerne, chez un certain nombre de théologiens catholiques récents, des aspirations à une doctrine résolument christocentrique, où l'opposition classique entre les thèses thomiste et scotiste sur les fins de l'incarnation serait surmontée; et dans la question des rapports de la nature et de la surnature, il prend parti pour une théologie qui tend à considérer l'hypothèse de la nature pure comme oiseuse, sans intérêt pour la gratuité du surnaturel. Avec une réserve : « du point de vue d'une théologie de la créature », de notre point de vue, il faudra toujours exprimer cette gratuité en disant qu'« il aurait pu en être autrement », que l'ordre surnaturel eût pu ne pas exister; mais du point de vue de Dieu, la possibilité de la nature pure ne prend plus aucun sens. Distinction sur laquelle l'auteur s'explique trop peu pour qu'elle soit éclairante; et elle ne le soustraira pas, croyons-nous, au reproche d'avoir cédé sur ce point à un excès d'irénisme. L. Malevez, S. J.

M. P. Van Dijk. — *Existentie en Genade.* Grondgedachten en samenhangen in de kirchliche Dogmatik van Karl Barth. Franeker, T. Wever, 1952, 23 × 15 cm., 192 p. Prix : 7,90 flor.

Dans l'énorme *Dogmatik* de K. Barth, il n'est pas aisé de découvrir le fil, s'il existe, qui relie la diversité de ses parties. M. Van Dijk croit qu'il se cache sous le concept de l'existence. Pour Barth, la grâce, c'est-à-dire aussi la révélation divine est existentielle en ce sens qu'elle s'adresse à nous dans l'instant, sans jamais se durcir en des concepts figés, livrés à notre investigation spéculative; et pareillement existentielle, notre réponse, dans la foi, à cette Parole de Dieu, en ce sens que notre foi n'est pas le fruit de nos « dispositions naturelles », ni l'exercice de nos facultés intellectuelles ou morales, mais simplement la décision libre pour Dieu, prise dans l'instant, elle aussi, et en rupture avec toutes nécessités rationnelles et toute intensité du sentiment religieux. Qu'il en soit ainsi, que le concept d'existence soit la dominante de la théologie barthienne, c'est ce que l'auteur s'efforce de montrer en étudiant successivement les doctrines barthiennes de la révélation objective et subjective, de Dieu, de l'élection, de la Providence et de la loi morale (gebod). Mais par là Barth s'est mis en opposition avec le dogme fondamental de l'Eglise réformée selon lequel

l'Ecriture sainte est la révélation et la parole de Dieu même; si ce dogme n'est pas mensonger, alors nous devons admettre que la révélation est venue à nous sous la forme de vérités fixes et durables (rustende) auxquelles correspondent en nous, pour les recevoir, les concepts et les représentations de nos facultés naturelles.

Cette réduction du barthisme aux concepts d'existence et de grâce a quelque chose de forcé et d'artificiel. Reconnaissons cependant qu'elle en exprime un des aspects. Mais peut-être Barth est-il plus logique, ici, que bien d'autres théologiens protestants : dès là qu'on professe une chute radicale de l'homme dans le péché, n'est-on pas contraint à concevoir la révélation et la foi comme des événements sans attache dans la nature et s'accomplissant dans l'instant?

L. Malevez, S. J.

H. W. Bartsch. — *Kerygma und Mythos.* I. Ein theologisches Gespräch. II. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung. Coll. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 1-2. Hambourg-Volksdorf, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1951-1952, 23 × 16 cm., 220 et 212 p. Prix : 10 et 12 marks.

Dans une conférence, aujourd'hui fameuse, faite en 1941, Rudolf Bultmann avait assigné comme tâche aux jeunes théologiens la « démythologisation » intégrale du christianisme; faute de quoi, plus d'espoir, pour celui-ci, de mériter l'adhésion des générations montantes. Démythologisation à effectuer au profit d'une interprétation purement existentielle du message, tout en conservant au fait du Christ (à la différence d'une simple philosophie existentielle) la portée d'un événement divin. La publication de ce manifeste fort explosif suscita un débat passionné; protestations, adhésions, interprétations et hypothèses se multiplièrent sous la plume des théologiens protestants, majeurs et mineurs, de Barth, Lohmeyer, Sauter, Schniewind, Büri, Oepke, Prenter, de beaucoup d'autres. Les deux volumes que voici ont précisément recueilli un certain nombre de ces interventions qu'elles ont fait suivre d'une dernière « prise de position » de Bultmann lui-même. Nous nous trouvons donc en possession d'un dossier dont l'importance pour l'histoire de la théologie protestante ne pourrait être exagérée. Mais souhaitons, pour celle-ci, qu'elle ne s'engage pas dans la voie que Bultmann lui trace : elle risquerait bien d'y perdre absolument sa qualité de théologie chrétienne. Tout en refusant la « mythologie » du Fils de Dieu incarné, mort pour l'expiation de nos fautes, Bultmann, nous l'avons dit, s'efforce de garder au Christ la valeur d'une intervention divine dans l'histoire. Mais déjà, des voix s'élèvent pour dénoncer toute christologie quelle qu'elle soit et réclamer une démythologisation qui ne laisse plus de place à un événement divin de salut.

L. Malevez, S. J.

A. Nygren. — *Erôs et Agapè.* La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. Deuxième partie. Livres I-II. Coll. Les Religions, 2. 2 vols, Paris, Aubier, 1952, 18 × 12 cm., 240 et 332 p.

L'original suédois de ce second tome d'Eros et Agapé remonte à l'année 1936. On le présente ici en deux volumes. L'auteur y expose, tout au long de l'histoire de la pensée chrétienne jusqu'à Luther, les conflits et plus encore les inextricables confusions de ces deux mobiles, eros et agapé, dont il avait accusé, dans le premier tome, l'irréductible opposition. Vaste fresque historique, où figurent les plus célèbres théologies chrétiennes, de Clément et d'Origène, d'Irénée, d'Augustin, du Pseudo-Denys, des médiévaux, chacune d'entre elles étudiée directement sur les textes. Mais l'importance de la théologie d'Augustin est vigoureusement soulignée : aussi bien, jusqu'à lui, la synthèse des deux mobiles n'avait guère encore été que préparée; et même l'agapé de saint Irénée était demeurée relativement pure de toute contamination de l'eros; avec Augustin, la synthèse se réalise dans la notion de la *caritas*; et désormais elle s'imposera définitivement à la théologie chrétienne; le moyen âge se bornera à la « para-

chever » (II, p. 209) ; jusqu'au jour où Luther, dans une « révolution copernicienne », dénoncera l'immixtion indue de l'eros et restaurera la pureté de l'agapé primitive. On ne méconnaîtra pas le souci d'objectivité, ni même la profondeur de certaines vues ici proposées, et même on sera sensible à l'intensité du sentiment religieux qu'anime nombre de pages. Mais on regrettera qu'égaré par l'opposition exagérée des deux mobiles l'auteur ait dessiné, de l'histoire de la théologie chrétienne, une image manifestement erronée. Il s'en faut bien que, dans la théologie paulinienne, l'agapé soit toujours contraire à l'eros ; « l'agapé espère tout », nous dit saint Paul (*1 Cor.*, XIII, 7) ; espérance qui, pour n'être pas une convoitise, n'en est pas moins une aspiration et donc un désir (voir à ce sujet J. Mouroux, *Eros et Agapé,* dans *Vie intellectuelle,* t. XIV, 1946, p. 34). Et c'est pourquoi, la synthèse augustinienne, pour avoir donné sa part à l'eros dans la charité chrétienne, n'a pas, pour autant, corrompu l'agapé originelle ; dans la construction de cette synthèse, Augustin a bien pu obéir à certaines influences platoniciennes ; celles-ci n'ont pas causé une déviation, elles ont aidé une pensée, encore partiellement implicite jusque-là, à se découvrir et à s'exprimer. C'est bien plutôt Luther, qui, par sa doctrine d'une nature humaine impuissante en raison de son péché radical, à fournir en nous un point d'insertion quelconque à l'agapé, s'est créé des difficultés insurmontables, que la pensée biblique ne connaissait pas. L. Malevez, S. J.

L. J. K. Mozley. — *Some Tendencies in British Theology from the publication of Lux Mundi to the present day.* Londres, S.P.C.K., 1951, 22 × 14 cm., 166 p. Prix : 10s. 6d.

John Kenneth Mosley, surnommé par le Doyen de Winchester le Maître des maîtres, nous laisse quelques notes très suggestives sur les grands courants et les principales controverses théologiques dans les Eglises d'Angleterre et d'Ecosse depuis 1889 jusqu'à nos jours. 1889, année de la publication de *Lux mundi,* peut être considéré comme le *terminus a quo* d'une évolution radicale dans la critique biblique en Angleterre. A partir de cette date, l'auteur divise en trois périodes l'histoire de la théologie dans son pays. De 1889 à 1900, c'est l'époque des réactions produites par *Lux Mundi* : oppositions farouches d'abord, celle de Liddon en particulier, adoption ensuite et presque universelle des points de vue de la nouvelle charte, même au sein de la *High Church.* De 1900 à la première guerre : infiltration des idées modernistes. De 1914 jusqu'à nos jours, les controverses amorcées par l'esprit moderniste se cristallisent autour de la question du miracle et aboutissent à des positions comme celle de Henson, lequel disjoint la conception miraculeuse et la Résurrection du Christ qu'il ne peut admettre, de l'Incarnation qui reste pour lui le dogme fondamental. Etude objective, écrite sans passion, très éclairante sur le relativisme théologique des Eglises d'Angleterre. F. Taymans, S. J.

## THEOLOGIE ET PHILOSOPHIE MORALES

### *Doctrine et Histoire*

S. Thomas d'Aquin. — *Somme Théologique. Les Passions de l'âme.* T. II-III. *1ª-2ae, Questions 31-39* et *40-48.* Trad. franç. par M. Corvez, O.P. Editions de la Revue des Jeunes. Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1950-1952, 17 × 10 cm., 326 et 272 p. Prix : 65 et 60 frs belges.

Ces deux volumes achèvent la traduction du traité des Passions de la Somme Théologique de S. Thomas. Le volume précédent, dont la *N.R.Th.* a déjà rendu compte (1950, p. 219), avait pour objet les passions en général et la première d'entre elles : la passion de l'amour. Le second volume traite de la joie et de la tristesse, considérées par S. Thomas comme les plus importantes : *principalissimae* (*de Ver.*, q. 26, a. 5). Le troisième enfin est consacré aux passions de l'« irascible », c'est-à-dire à ces impulsions qui, en présence de l'obstacle, s'éveillent dans la nature du sujet pour le surmonter ou l'éviter.

Comme dans les autres volumes de cette collection, la traduction suit le texte de très près, sans tomber toutefois dans la lourdeur du mot à mot. D'abondantes « Notes explicatives », qui équivalent presque à un commentaire suivi, éclairent les passages du texte moins immédiatement intelligibles. Enfin des « Notes doctrinales thomistes », en même temps qu'elles rattachent les diverses parties du traité à l'ensemble de la synthèse thomiste, les confrontent également avec les conceptions modernes des passions, et montrent que si, sous certains de ses aspects secondaires, l'enseignement de S. Thomas est maintenant dépassé, dans ses parties essentielles cependant il n'a rien perdu de sa valeur et s'avère parfaitement capable de s'assimiler harmonieusement les acquisitions définitives de la psychologie moderne. Ed. Brisbois, S. J.

R. Garrigou-Lagrange, O.P. — *De beatitudine, de actibus humanis et de habitibus.* Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I$^{a}$ II$^{ae}$ qq. 1-54. Pontificium Institutum Internationale « Angelicum ». Turin, R. Berruti & C., 1951, 25 × 17 cm., VIII-486 p. Prix : 1800 lires.

Ceux qui connaissent l'œuvre extraordinairement abondante parue jusqu'ici du R. P. G.-L. retrouveront dans le présent ouvrage les qualités qui lui ont valu sa réputation et son succès : fermeté de la pensée, clarté de l'exposition, connaissance très étendue de l'œuvre de S. Thomas et de ses grands commentateurs, sûreté de la doctrine toujours ardemment attachée à la tradition et à l'enseignement de l'Eglise, autant que peu portée à des compromissions douteuses, et aussi cette vivacité d'allure et d'expression qui fait qu'on le lit toujours avec intérêt même quand on ne partage pas ses idées.

Les questions traitées ici relèvent de la Morale générale : la fin dernière, les actes humains, les *habitus,* à quoi l'auteur a ajouté en manière de supplément un bref exposé de la doctrine de la conscience et des passions; le tout proposé sous forme de commentaire de la I$^{a}$ II$^{ae}$ de la Somme théologique de S. Thomas. Commentaire très abondant, plein d'érudition, à propos duquel sont envisagées de multiples questions subsidiaires d'ordre tant spéculatif que pratique.

Peut-être trouvera-t-on que l'auteur semble ignorer les manières dont le problème moral se pose à l'heure actuelle dans les milieux intellectuels non scolastiques, ou que tout au moins il n'ait rien fait pour chercher à intégrer dans la doctrine thomiste les éléments de valeur qui pourraient s'y rencontrer. Ce reproche, même s'il est fondé, n'enlève rien cependant à ce qui nous semble faire le principal mérite du présent ouvrage, et qui consiste en ce qu'il nous présente une synthèse cohérente et solide des fondements de la doctrine morale de S. Thomas.

Sans doute, le thomisme qui nous est présenté ici n'est pas un thomisme que nous appellerions littéral, qui ne dépasserait pas le texte du saint Docteur et se bornerait à en exposer le sens historique. Mais c'est un thomisme déjà élaboré, et élaboré dans un sens déterminé, avec le souci, sans doute, de rester fidèle à l'esprit de S. Thomas, mais qui cependant, comme chacun sait, ne rallie pas en tous ses points l'unanimité de ceux qui entendent rester fidèles aux principes essentiels de l'enseignement du saint Docteur. On ne s'étonne pas dès lors que l'auteur du présent ouvrage ait intégré dans son Commentaire les positions de son Ecole sur la prémotion physique et sur le probabilisme; quoique les nombreuses pages consacrées à la première de ces questions nous paraissent plutôt un hors-d'œuvre dans un traité concernant avant tout la vie morale.

Ed. Brisbois, S. J.

J. M. Diez-Alegria, S. J. — *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591.* Estudio histórico y Textos inéditos. Coll. Consejo superior de investigaciones cientificas. Instituto « Luis Vives » de filosofia. Seccion de Historia de la Filosofia Española. Estudios. Núm. 4. Barcelone, Graficas Marina, 1951, 22 × 14 cm., 286 p.

Cet ouvrage, qui intéressera particulièrement les historiens des idées morales, expose, en le remettant dans son cadre historique, ce que fut, durant la seconde moitié du XVI[e] siècle, l'enseignement des Maîtres jésuites de l'université d'Evora concernant la nature et les propriétés de la loi morale naturelle. Les conclusions de l'auteur, fondées sur l'analyse de nombreux textes, pour la plupart inédits, et dont d'abondants fragments sont reproduits en appendices, font ressortir, pour la période qu'il envisage, une élaboration de plus en plus précise de la doctrine. Cette élaboration porte principalement sur deux points : d'abord sur le fondement de l'obligation, lequel est essentiellement la nature humaine, indépendamment de tout précepte divin, quoique, pour avoir toute sa valeur, l'obligation requiert aussi le rattachement de cette nature à Dieu; ensuite sur l'immutabilité de la loi morale naturelle exprimée par le Décalogue, dont les préceptes ne sont sujets ni à changements ni à dispense d'aucune sorte.

Cet ouvrage apporte d'intéressantes précisions sur l'enseignement théologique des Jésuites espagnols du XVI[e] siècle. Il fait apparaître en particulier que cet enseignement était bien plus proche de celui de l'Ecole thomiste que de Duns Scot ou de Suarez. On eût aimé que l'auteur, qui connaît si bien cette période, rapproche cet enseignement de celui de ce dernier, ou, tout au moins, indique dans quelle mesure celui-ci a subi son influence. Ed. Brisbois, S. J.

J. Laporte. — *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1951, 25 × 16 cm., x-212 p. Prix : 900 frs.

Jean Laporte est connu comme un des meilleurs spécialistes de la philosophie française du XVII[e] siècle, à laquelle il a consacré d'importants ouvrages concernant surtout la doctrine de Port-Royal. Son intention était de chercher à faire la lumière sur cette doctrine dont l'influence sur presque tous les grands penseurs de l'époque a été considérable, et qui demeure pourtant fort mal connue. La mort l'a malheureusement empêché de réaliser complètement ce projet, qui, dans sa pensée, devait encore comporter plusieurs volumes. Le présent ouvrage représente un fragment destiné à s'intégrer dans la partie de l'œuvre encore à paraître. Il a été complètement rédigé par l'auteur, et forme par lui-même un tout complet. C'est une reconstitution de la pensée d'Arnauld concernant la morale. Les éléments sur lesquels il se fonde sont puisés dans l'œuvre extraordinairement abondante du chef de file du Jansénisme français, et se trouvent éparpillés dans une infinité d'écrits de circonstances où il a fallu aller les chercher, Dieu sait au prix de quel labeur, pour reconstituer le tout. Le manuscrit de l'auteur a été allégé par son éditeur d'un bon nombre de citations sur lesquelles s'appuyait l'exposé, et aussi de certaines longueurs, inévitables dans une première rédaction. Cette reconstitution de la conception port-royaliste de la vie morale fait apparaître ce qui en constitue l'originalité; elle se situe, selon l'auteur, entre deux positions extrêmes : celle des protestants, qui proclamaient l'affranchissement de la Loi par la foi dans le Christ, et celle qu'Arnauld, avec Pascal, attribuait aux Jésuites, et qu'il appelle la position « relâchée » : elle consistait, selon lui, à s'attacher uniquement à la lettre de la Loi, sans tenir compte de son esprit. Ce que voulait Arnauld, c'était maintenir dans toute sa rigueur la lettre de la Loi, mais en l'imprégnant de l'esprit qui doit inspirer son observation, c'est-à-dire de la charité.

Cette conception de la vie morale, telle que l'expose l'auteur, est certainement d'une très haute inspiration, et l'exposé, qu'on sent fait avec une grande sympathie, excelle à la faire valoir. Elle procède d'ailleurs d'une préoccupation qu'on ne peut qu'approuver, c'est-à-dire d'une vigoureuse réaction contre le relâchement des mœurs, contre lequel Arnauld n'a cessé de fulminer. Mais, comme l'expérience l'a montré, elle s'est révélée vraiment inhumaine dans son extrême souci d'absolue pureté morale. Ed. Brisbois, S. J.

E. Gutwenger, S. J. — *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*. Coll. Philosophie und Grenzwissenschaften, VIII, 1-2. Innsbruck, F. Rauch, 1952, 23 × 15 cm., 208 p. Prix : 58,50 S.

Cet ouvrage comprend deux parties. Dans la première, l'auteur expose sa conception de la valeur en général : il en précise d'abord la définition et l'étudie ensuite dans ses rapports à la finalité, à l'expérience qui la révèle, et enfin à l'être. La seconde est consacrée à la valeur morale; elle débute par une analyse de l'agir moral, qui se distingue des formes inférieures de l'agir, tout en les assumant en vue de la réalisation du devoir-être de la personne. L'auteur insiste particulièrement sur le rôle de la finalité dans la vie morale, celle-ci consistant essentiellement dans le retour de l'homme à son principe par la voie de l'amour. Ainsi la valeur morale apparaît comme ce par quoi l'homme s'achemine à ce terme dernier de son action, dans lequel il doit trouver sa perfection et son bonheur.

Dans l'intention de l'auteur cette conception de la valeur morale, tant par son fond doctrinal que par la méthode selon laquelle elle s'élabore, se situe dans la ligne de la philosophie traditionnelle, la *Philosophia perennis*; elle ne se contente pas d'être descriptive comme la plupart des théories modernes de la valeur, mais, tout en restant fermement attachée aux données incontestables de l'expérience, elle est aussi et surtout rationnelle et métaphysique. Ed. Brisbois, S. J.

G. Macgregor. — *Les frontières de la morale et de la religion.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1952, 23 × 14 cm., 188 p. Prix : 600 frs.

Religion et Morale sont deux aspects de l'expérience humaine que l'on retrouve à toutes les époques de l'histoire de l'homme. D'abord étroitement associés jusqu'à se confondre, ils se sont peu à peu distingués, et même séparés, au point de s'opposer parfois, dans la pensée moderne. Le présent ouvrage cherche à préciser leurs rapports mutuels. Dans une première partie l'auteur les analyse du point de vue de leur dépendance de la métaphysique, celle-ci étant entendue comme la connaissance du transcendant. La moralité comme la religion correspondent à des valeurs; mais, alors que les valeurs morales peuvent exister indépendamment de toute métaphysique, les valeurs religieuses par contre ne peuvent se passer d'elle sans risquer de se corrompre et de dégénérer en superstition et en magie. Dans une seconde partie, l'auteur examine comment ont été comprises les relations entre la morale et la religion chez un certain nombre de philosophes anglais récents appartenant à des tendances diverses : Rashdall, A. E. Taylor, Gore, Temple, de Burgh, etc. Dans sa troisième partie enfin, l'auteur expose sa conception personnelle : la morale, sans doute, en tant qu'essentiellement autonome, peut se constituer indépendamment de la religion et du transcendant; cependant les valeurs morales ne peuvent avoir leur pleine consistance que si elles s'appuient sur la valeur suprême et la source de toute valeur, qui est Dieu. Et les valeurs religieuses elles aussi, qui se ramènent toutes à l'amour de Dieu, ne peuvent être sauvegardées dans leur pureté que si elles sont soutenues par les valeurs morales : l'honnêteté, la sincérité, la justice, l'amour des autres hommes, etc.

Ce qui fait l'intérêt de cet ouvrage, c'est qu'il marque, chez un philosophe étranger à la tradition scolastique, un dépassement de l'agnosticisme et de l'empirisme encore si vivaces à l'heure actuelle chez beaucoup de philosophes, et un retour à des positions que les scolastiques étaient presque les seuls à tenir encore. Ed. Brisbois, S. J.

J. Lacroix. — *Les sentiments et la vie morale.* Coll. Initiation philosophique. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 19 × 12 cm., 86 p. Prix : 240 frs.

Dans cette courte brochure l'auteur, qui tient le feuilleton philosophique dans le journal « Le Monde », a réuni un certain nombre de ses chroniques, qu'il a mises au point en vue de constituer une initiation au problème des rapports de la vie affective et de la vie morale. Comme ces chroniques ont été écrites à propos d'ouvrages récents, elles permettent au lecteur de connaître quelques-unes des principales productions de la philosophie contemporaine, et de méditer sur ses thèmes essentiels. Ed. Brisbois, S. J.

## DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

*Dictionnaire de théologie catholique* contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. *Tables générales* par B. Loth et A. Michel. Fasc. 1-2 : *Aaron-Cajétan.* Paris, Letouzey, 1951-1953, 28 × 20 cm., VIII p., 496 col.

Les Tables générales du *Dictionnaire de théologie catholique* dont les deux premiers fascicules, actuellement parus, nous conduisent jusqu'à la lettre C (Cajetan), sont plus que de simples Tables. Elles apportent aussi de nombreux compléments d'information que la parution très lente du Dictionnaire rendait nécessaires ou du moins souhaitables. Comme Tables, elles sont naturellement orientées vers la doctrine et les questions théologiques. L'ampleur du Dictionnaire a fait éliminer dans leur composition tout ce qui n'avait pas un rapport étroit avec ces matières. Par contre, les vocables qui y ont été introduits ont souvent une signification et une valeur de *synthèse* que ne possèdent pas les articles du Dictionnaire pris individuellement et auxquels ils renvoient. Cela vaut tant du point de vue doctrinal que du point de vue biographique et géographique. Ainsi la doctrine théologique des grands théologiens du M. A., Alexandre de Hales, Bonaventure, Cajetan, etc., est *dispersée* dans le Dictionnaire selon les traités ou questions théologiques. Mais la Table les regroupe tous sous le vocable de chacun de ces théologiens en renvoyant aux divers volumes. De même est détaillée dans la Table sous le vocable d'un pays : Allemagne, Autriche, Belgique, etc., la nomenclature de tous les théologiens de ces pages dont les œuvres et doctrines ont été analysées dans le Dictionnaire, fournissant ainsi, en quelque sorte, l'armature d'une histoire de la théologie en ces pays dont le détail peut être retrouvé dans les différents volumes. En plus de ces *synthèses* extrêmement précieuses la Table fournit des *compléments* surtout biographiques et bibliographiques, ainsi que de nombreux renseignements sur le mouvement des études et le progrès des idées religieuses. Certains sont vraiment remarquables dans leur concision et leur richesse, tels celui de M. le prof. Coppens sur tout le mouvement religieux scientifique en Belgique depuis 1900 : foyers d'étude, revues et collections, lignes générales du mouvement des idées, bibliographie. Ainsi conçues les Tables accroissent notablement les services que peut rendre le Dictionnaire et constituent un instrument de travail dont les possibilités d'utilisation risqueraient trop facilement de rester ignorées si on n'en soulignait fortement le caractère original. Ch. Martin, S. J.

Card. A. Baudrillart, A. De Meyer (†) et Et. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXI : *Citeaux-Clément VII* ; LXXII : *Clément VII-Clinchamp.* Paris, Letouzey, 1952-53, 28 × 20 cm., col. 961-1216 ; 1217-1464.

Ces deux fascicules achèvent le t. XII de ce Dictionnaire, bien connu et apprécié de tous les historiens. Leur parution coïncide avec le décès de Mgr De Meyer, qui, de 1928 à 1952, avait assumé la publication de 52 fascicules, sacrifiant, avec une belle abnégation, presque tout travail personnel à cette tâche ingrate et effacée, mais combien utile ! Heureusement, cette disparition ne se fera pas ressentir sur le rythme de parution du Dictionnaire, dont Mgr Van Cauwenbergh, de l'Université de Louvain, continuera à assumer la direction. Les articles principaux de ces deux fascicules sont Citeaux, par J.-M. Canivez ; Ciudad Real et Ciudad Rodrigo, par F. Pérez ; Sainte Claire d'Assise, par S. Roisin ; les cinq « Clairefontaine », par J.-M. Canivez et Ch. Dereine ; Clairvaux, par J.-M. Canivez ; Claude de la Colombière, par A. De Bil ; Saint Clément-Marie Hofbauer, par P. Debongnie ; la longue série des papes Clément, par G. Bardy, R. Foreville, G. Mollat, E. Préclin et par le signataire de ce compte rendu ; Clément d'Alexandrie, par G. Bardy ; Clermont, par A. Bossuat. Ils continuent honorablement la lignée de leurs prédécesseurs. Roger Mols, S. J.

*Reallexikon für Antike und Christentum.* Sachwörterbuch zur Aus-

einandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger †, H. Lietzmann †, J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 12 : *Böser Blick* (Forts.)-*Bruderschaft*. Stuttgart, Hiersemann, 1953, 28 × 20 cm., col. 481-640. Prix : 12,50 marks.

Sont à souligner avant tout dans ce fascicule 12, les vocables Boethius, Bohne (fève), Borborianer (Borboriens, secte gnostique), Botanik, et surtout Braut (mariage) et ses composés : Brautgemach (appartement nuptial), heilige Brautschaft (col. 528 à 563), dont il n'est pas malaisé de trouver parmi les païens et les chrétiens de multiples applications, de l'âme ou de l'Eglise avec le Christ, par exemple. Un autre article important est Brief (lettre) (col. 564 à 585), genre littéraire nécessairement très répandu sous ses multiples formes tant parmi les païens que les chrétiens, parce qu'imposé par la nature des choses elle-même. Des derniers articles on retiendra surtout ceux sur Britannia (col. 585-611) ; Brot (pain) et ses composés : Brotbrechen (fraction du pain), Brotformen, Brotstempel ; et enfin, Bruder. Ch. Martin, S. J.

*Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*. Hrsgb. v. O. Schmitt (†), E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 26 : *Burg-Büste* ; 27 : *Büste-Cebestafel* ; 28 : *Cephalus und Procris-Chor* ; 29 : *Choralbuch-Christus als Artzt*. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1951-53, 20 × 29 cm., col. 129-256, 257-384, 385-512, 513-640. Prix : 10 marks le fasc.

Les quatre fascicules que voici constituent les fasc. 2 à 5 du 3e vol. d'un intéressant ouvrage de consultation, dont la réputation n'est plus à faire. Les livraisons précédentes ont déjà été présentées aux lecteurs de la N.R.Th. (1951, p. 998). Rappelons que l'ouvrage se présente comme un dictionnaire. Chacun des articles, confié à un spécialiste, est accompagné d'abondantes illustrations et suivi d'une très riche bibliographie. Questions d'art profane et d'art religieux sont traitées avec la même maîtrise. Géographiquement, l'ouvrage se limite à l'histoire de l'art allemand. Mais, comme dans les « Monumenta Germaniae historica » ou dans la « Quellenkunde zur deutschen Geschichte » de Dahlmann-Waitz, le terme Allemagne recouvre en fait toute l'Europe centrale et les pays ayant relevé jadis de l'Empire germanique.

Ainsi : à l'article « Burg », se trouve la reproduction d'un « Kastell Genap », abusivement localisé « in Flandern », dans lequel tous les historiens belges auront reconnu le manoir de Genappe en Brabant Wallon ; à l'article « Bursareliquiar » figurent deux modèles provenant du Valais (Saint-Maurice et Sion) ; d'autres reproductions encore sont empruntées aux régions limitrophes de l'Allemagne proprement dite. Parmi les notices spécialement dignes de mention, signalons : en art profane : « Burg » (K. H. Clasen, 45 col. et 29 reproductions ou plans terriers de châteaux-forts) ; « Bürgerhaus » (A. Bernt, 45 col. et 35 reproductions ou plans terriens, bibliographie de 141 numéros avec répartition par régions géographiques) ; « Chinoiserie » (E. Köllmann, 41 col., 27 planches illustrant une étude très originale montrant l'influence exercée par la découverte de la Chine sur l'art de l'Occident, surtout de 1670 à 1820). En art sacré : « Büste » et « Büstenreliquiar » (H. Keller et J. Braun, S. J., 30 col., 22 planches) ; « Chor », « Chorgestühl », « Chorschranken », « Chorpult », « Chorturm », « Chorumgang » (en tout 100 colonnes consacrées à des détails architecturaux se rapportant au chœur, avec de très nombreuses planches et plans terriers).

L'article « Christus » est moins étendu que ne le ferait croire l'importance du sujet. Mais l'auteur, W. Neuss, s'est limité à une vue d'ensemble montrant l'évolution subie au cours des âges par la reproduction de ce sujet, le plus important dans toute l'histoire de l'art. Sa synthèse est en tout point remarquable. Elle comprend une bibliographie choisie et renvoie pour les questions particulières à plus de 200 notices spéciales, telles que : Eucharistie, Sacré-Cœur, Sainte Famille, Enfant Jésus, Trinité, Rois Mages, Présentation, Couronnement

d'Epines, Chemin de la Croix, Crucifixion, Résurrection, Ascension, Baptême du Christ, Apparitions, Transfiguration; ou encore : Radix Jesse, Volto Santo, Globe; groupes ou parallèles : Christ-Adam, Christ-S. Jean; monogramme du Christ, Bon Pasteur, Ecce Homo, etc. A en juger par les notices Christ Kind, Christ als Apotheker, Christ als Artzt, chacune de ces études promet d'être du plus grand intérêt. Aucun de ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'art chrétien ne pourra plus les ignorer.

Roger Mols, S. J.

H. Rössler, G. Franz et W. Hoppe. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Fasc. 1-5. Munich, Oldenbourg, 1952-53, 24 × 17 cm., XLVIII-608 p. Prix de souscription : 8 marks le fasc.

A côté de l'Allgemeine Deutsche Biographie, ouvrage d'envergure, bien connu des spécialistes, aux notices exhaustives mais qui commence à prendre de l'âge, il y avait place pour un dictionnaire plus restreint mais répondant aux exigences actuelles de la recherche historique. Personne n'était mieux qualifié pour l'entreprendre que les trois directeurs de cette nouvelle encyclopédie biographique, familiarisés qu'ils étaient chacun avec une période et un aspect différents de l'histoire d'Allemagne : W. Hoppe, spécialiste de l'Antiquité et du Haut moyen âge; G. Franz, grand connaisseur de l'histoire sociale surtout à l'époque moderne; H. Rössler, auteur de synthèses fort remarquées sur les XVIII[e] et XIX[e] siècles. Des collaborateurs furent choisis pour plusieurs domaines particuliers : histoire du droit, de la philosophie, de la littérature, de l'art, de la musique, de la médecine. Les notices concernant les personnages de l'histoire générale, dynastique, politique ou sociale, furent composées par les directeurs eux-mêmes.

L'ouvrage complet comprendra un peu plus de 2000 notices biographiques : 623 pour l'antiquité et le moyen âge, 714 pour l'époque moderne, 724 pour l'époque contemporaine. Cette dernière est conduite jusqu'en 1933. Aussi voit-on y figurer nombre de ceux qui jouèrent un rôle marquant dans l'histoire de l'entre-deux-guerres, tels Ebert, Hindenburg, Stresemann, Brüning, von Papen, Hitler, Goebbels, Schacht, Seipel, Dollfuss, pour ne parler que de la politique. Mais les grands écrivains s'y trouvent aussi : signalons parmi les historiens les notices consacrées à Brandi, Finke, Haller, Hauck, Hampe, Kehr, Meyer, Oncken, Pastor, Redlich; et parmi les littérateurs Stefan George, Thomas Mann, Oswald Spengler. Les juristes, les philosophes, les pédagogues, les naturalistes, les théologiens catholiques et protestants figurent aussi en bonne place; mais, sauf Harnack, on n'y voit guère de noms appartenant au XX[e] siècle. La part du lion est donc bien réservée aux souverains, hommes d'état, politiciens et militaires. Pour tout l'ouvrage, ces quatre catégories renferment 1167 notices, contre 288 ecclésiastiques et 606 savants, écrivains, artistes et chefs d'entreprise.

Ceux qui estiment que l'histoire doit envisager surtout l'aspect social et culturel de l'évolution humaine estimeront que c'est dommage. Il est clair que l'histoire de la pensée, des sciences, des lettres et des arts, a été proportionnellement sacrifiée.

Comme instrument de consultation cette encyclopédie biographique se révélera des plus utiles : les notices sont concises, objectives et suivies d'indications bibliographiques. Pour plusieurs familles souveraines, des tableaux généalogiques y sont ajoutés (Carolingiens, Habsbourg, Hohenzollern, etc.). Au début de l'ouvrage, un triple registre (par époque, par fonction, par région géographique) permet du premier coup de classer toutes les notices. Enfin signalons déjà que ce dictionnaire biographique sera suivi sans délai d'un « Sachwörterbuch » consacré lui aussi à l'histoire d'Allemagne : y figureront en particulier les principaux événements, localités et institutions. Nul doute que les deux volumes réunis ne rendent les plus grands services aux historiens et à tous ceux qui doivent souvent recourir à des répertoires de consultation.

Roger Mols, S. J.

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

*Analecta Mediaevalia Namurcensia.* Namur, Centre d'études médiévales; Lille, Giard, 25 × 17 cm.

1. Ph. Delhaye. — *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle.* 1950, 72 p.
2. C. Lambot, O.S.B. — *Ratramne de Corbie. Liber de anima ad Odonem Bellovacensem.* Texte inédit. 1952, 160 p.
3. Ph. Delhaye. — *Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moralium dogma?* 1953, 90 p., 10 tableaux.

Arranz A. M., C.M.F. — *Semblanza espiritual de Francisco Vilajosana,* Hermaño Coadjutor de la Congregación de Misioneros, Hijos del Inmaculado Corazón de María. Madrid, Editorial Coculsa, 1953, 15 × 11 cm., 292 p.

Axters S., O.P. — *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden.* II. *De eeuw van Ruusbroec.* Anvers, De Sikkel, 1953, 25 × 18 cm., XII-600 p. Prix : broché 380 frs; relié 430 frs.

Barra G. — *Uomini nuovi.* Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., 308 p. Prix : 700 lires.

Borst A. — *Die Katharer.* Coll. Schriften der Monumenta Germaniae historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters), 12. Stuttgart, Hiersemann, 1953, 24 × 16 cm., XII-372 p. Prix : 40 marks.

Brulard R. — *Montherlant et ses masques.* Coll. Cahiers Saint-Capistran. Bruxelles, Edit. « La lecture au foyer », 1953, 22 × 16 cm., 52 p. Prix : 28 frs.

*Cahiers Laënnec.* Paris, Lethielleux, 25 × 18 cm. Prix de l'abonnement annuel : France 750 frs; étranger : 900 frs.

11^e année, n° 4, Décembre 1951 : L. Portes. — *Le serment d'Hippocrate.* 48 p. Prix : 140 frs.

12^e année, n° 3, septembre 1952 : *Unité de la Médecine.* 64 p.

12^e année, n° 4, décembre 1952 : *La douleur.* 80 p.

Canal J., C.M.F. — *Sanctus Antonius Maria Claret Doctor Marianus.* Extrait de « Marianum », t. XII, 1950, fasc. 35, 23 × 17 cm., 6 p.

— *De definibilitate spiritualis maternitatis B.M. Virginis.* Extrait de « Ephemerides Mariologicae », vol. II, fasc. 4, 1952, 24 × 17 cm., 24 p.

— *De nexu theologico inter Assumptionem et Conceptionem Immaculatam B. Mariae V.* Extrait de « Divus Thomas Plac. », t. LIII, 1950, n. 3, p. 297-305.

— *San Juan Damasceno, Doctor de la muerte y de la Asunción de María.* Extrait de « Estudios Marianos », t. XII, 1952, p. 269-300.

Carcopino J. — *Etudes d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition.* Paris, A. Michel, 1953, 20 × 13 cm., 296 p., 11 pl. et 14 fig. Prix : 840 frs.

*Cristianesimo e ragion di stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte.* Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di E. Castelli. Centro Internazionale di Studi Umanistici. Rome-Milan, Bocca, 1953, 24 × 17 cm., XVI-312 p., 60 pl.

Daniélou J. — *Essai sur le mystère de l'histoire.* Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 14 cm., 346 p.

*Discours de S.S. Pie XII aux sages-femmes (29 octobre 1951). Les vraies valeurs de la vie conjugale.* Trad. franç. du R. P. S. de Lestapis. Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 110 p. Prix : 160 frs.

Dufoyer P. — *Au service du bonheur familial. Le guide de la visiteuse sociale.* Coll. Pro Familia, n° 12. Bruxelles, Action Familiale; Paris-Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 172 p.

*Eléments de doctrine spirituelle.* 8^e série : *Les sacrements.* Paris, A.C.J.F., 1953, 21 × 13 cm., 44 p. Prix de chaque série : 150 frs.

*La eucaristía en la vida religiosa* por la redacción de « Vida Religiosa ». Recuerdo del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona. Madrid, Editorial Coculsa, 1953, 15 × 11 cm., 304 p. Prix : 25 pesetas.

Filograssi I., S. J. — *De sanctissima Eucharistia.* Quaestiones dogmaticae selectae. Rome, Université Grégorienne, 5^e édit., 1953, 23 × 15 cm., 464 p. Prix : 1.800 lires.

Fonseca A. Gonzaga da, S. J. *Quaestio synoptica.* Coll. Institutiones Biblicae.

Series altera : Opera subsidiaria. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1952, 25 × 18 cm., 224 p.

FRANCISCUS DE VICTORIA. — *De indis recenter inventis et de iure belli hispanorum in barbaros. Relectiones.* Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren 1539. Lateinischer Text nebst deutscher übersetzung hrsgb. v. W. SCHÄTZEL. Coll. Die Klassiker der Völkerrechts, II. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1952, 25 × 18 cm., XXX-178 p. Prix : broché 15,60 marks ; relié 18,60 marks.

FRANK-DUQUESNE A. — *Seul le Chrétien pardonne.* Jésus-Christ trahi par les siens. Paris, Nouvelles Editions latines, 1953, 19 × 12 cm., 268 p.

GAUTHIER E. — *Le génie satirique de Louis Veuillot.* Paris-Lyon, E. Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 478 p.

GILSON E. — *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* Coll. Univ. Cath. de Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, Chaire Cardinal Mercier. Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1952, 20 × 13 cm., X-294 p. Prix : 110 frs belges.

GREENE G. — *Essais catholiques.* Trad. M. Sibon. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 14 cm., 126 p.

HESTON E. L., C.S.C. — *Comment le Pape gouverne l'Eglise.* Trad. A. Montplaisir, C.S.C. Montréal-Paris, Fides, 1953, 21 × 14 cm., 196 p. Prix : 900 frs.

JEAN LE SOLITAIRE. — *Aux sources de la tradition du Carmel.* Paris, Beauchesne, 1953, 19 × 14 cm., 272 p.

KARRER O. — *Franz von Sales, Weg zu Gott.* Gesammelte Texte über das religiöse Leben mit einer Einführung. Munich, Ars Sacra, 1953, 18 × 12 cm., 126 p.

— *Heiliger starker Gott.* Altchristliche Gebete. Munich, Ars sacra, 1929, 13 × 8 cm., 214 p.

MAGNINO B. — *Sociologia.* Coll. Guide di cultura. Brescia, Morcelliana, 1953, 19 × 13 cm., 364 p. Prix : 1.200 lires.

*Marie et l'Eglise.* I. Etudes mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1951, 9e année. Paris, Lethielleux, 1953, 25 × 16 cm., 160 p. Prix : 1.000 frs.

MAUSBACH J.-ERMECKE G. — *Katholische Moraltheologie.* Band III. *Die spezielle Moral.* Teil 2. *Der irdische Pflichtenkreis.* Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt. 9e édit., Munster, Aschendorff, 1953, 23 × 16 cm., XXVIII-316 p. Prix : cartonné 15 marks ; relié 17 marks.

MAYER A. — *La vie pastorale anecdotique.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1953, 18 × 13 cm., 240 p. Prix : 63 frs belges.

MC NABB V., O.P. — *Onze enfants. Dieu merci!* Trad. B. H. Vandenberghe, O.P. Coll. Le Cœur et la Croix, 10. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 16 × 13 cm., XII-84 p. Prix : 25 frs belges.

MITTASCH A. — *Erlösung und Vollendung.* Gedanken über die letzten Fragen. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1953, 23 × 15 cm., 258 p. Prix : broché 13,50 marks ; relié 15,50 marks.

— *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart, A. Kröner, 1952, 23 × 15 cm., XVI-378 p. Prix : 18 marks.

NABAIS J. A. — *Contribution de la psychologie et de la pédagogie à la sélection et l'orientation des vocations sacerdotales.* Mémoire de licence présenté à l'Institut de psychologie appliquée et de pédagogie. Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain. Evora (Portugal), chez l'auteur, 1953, 27 × 21 cm., 152 p.

— *A vocação à luz da psicologia moderna.* Coll. Ciéncia e bomsenso, Série B. Porto, Livraria Tavares Martins, 1953, 21 × 15 cm., 220 p.

NAVARRO S., C.M.F. — *Tu Madre.* Serie de meditaciones sobre los principales misterios de la vida de la Virgen. Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 16 × 9 cm., 246 p. Prix : 25 pesetas.

NYGREN A. — *Agape and Eros.* Part I. A Study of the christian Idea of Love. Part II. The History of the christian Idea of Love. Trad. par P. S. Watson. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., 764 p. Prix : 35 sh.

PEINADOR A., C.M.F. — *Consultorio moral popular.* Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 19 × 13 cm., 318 p. Prix : 30 pesetas.

PIEPER J. — *Philosophia negativa.* Zwei Versuche über Thomas von Aquin. Munich, Kösel-Verlag, 1953, 19 × 11 cm., 104 p. Prix : 3,80 marks.

RAHNER K. et NIEL H., S. J. — *Prières pour être dans la vérité.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 94 p. Prix : 170 frs.

REDING M. — *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie.* (Handbuch der Moraltheologie, Band I). Munich, M. Hueber, 1953, 22 × 15 cm., XVI-216 p. Prix : broché 7,80 marks ; relié 10,80 marks.

RINGEL E. et VAN LUN W. — *Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger.* Vienne, Herder, 1953, 19 × 11 cm., 146 p. Prix : 18,60 S.

ROPER W. — *Thomas More. Ecrits de Prison précédés de la vie de sir Thomas More.* Trad. P. Leyris. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 16 × 13 cm., 224 p. Prix : 450 frs.

*Sainte (La) Bible* (Coll.) traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 14 cm.

A. GELIN, P.S.S. — *Le livre de Esdras et Néhémie.* 124 p.

D. MOLLAT, S. J. et F.-M. BRAUN, O.P. — *L'évangile et les épîtres de saint Jean.* 244 p.

SALVANESCHI N. — *Sœur Claire,* trad. J. Delaire-Orsaire. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 240 p. Prix : 78 frs belges.

SCHMAUS M. — *Katholische Dogmatik.* Bd. IV, 1. *Die Lehre von den Sakramenten.* 3e édit., Munich, Max Hueber, 1952, 25 × 18 cm., XII-714 p. Prix : broché 24,80 marks ; relié 27,80 marks.

SIMON A. — *La politique religieuse de Léopold Ier.* Documents inédits. Bruxelles, Goemaere, 1953, 21 × 13 cm., 184 p.

SJÖGREN P.-O. — *Anfäktelsen enligt Rosenius.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1953, 23 × 16 cm., 252 p.

SOLOWJEW Wl. — *Erkenntnislehre ästhetik Philosophie der Liebe.* (= Band VII der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). Hrsgb. v. Wl. Szylkarski, N. Lossky, R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff und J. Strauch. Fribourg-en-Br., E. Wewel Verlag, 1953, 23 × 15 cm., 450 p. Prix : broché 20 marks ; relié 23,50 marks.

STAUDINGER J., S. J. — *Il mistero dell'al di là.* Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., X-358 p. Prix : 900 lires.

STELZENBERGER J. — *Lehrbuch der Moraltheologie.* Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn, F. Schöningh, 1953, 24 × 16 cm., 372 p. Prix : relié 19 marks.

SZUMILLO M., S. J. — *Ius ad rem.* Investigatio iuridica circa notionem huius instituti. Tokyo, Sophia University Press, 1952, 25 × 18 cm., VIII-126 p. Prix : 3 $.

*Tercera Semana de oración y estudio para superioras religiosas de la Diócesis de Madrid-Alcalá. Octubre 1951. Conferencias.* Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 15 × 11 cm., 348 p. Prix : 25 pesetas.

TERTULLIAN. — *Apologeticum.* Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Hrsgb. v. C. Becker. Munich, Kösel-Verlag, 1952, 22 × 14 cm., 318 p. Prix : 22 marks.

THIBAUT R., O.S.B. — *Un maître de la vie spirituelle. Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858-1923).* Nouv. édit., Editions de Maredsous, 1953, 20 × 13 cm., XII-472 p.

THÔNE P. (Chan.) — *Voici ce Cœur...* Lectures ou méditations sur le culte du Sacré-Cœur suivies d'une octave eucharistique. Paris, Librairie du Carmel, 1953, 21 × 14 cm., VI-82 p. Prix : 180 frs.

VACAS F., O.P. — *Maternidad divina de María.* Manila, Imprenta de la Universidad de Santo Tomas, 1952, 22 × 15 cm., IV-142 p.

---

*Les Gérants :* ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
*Administrateur-délégué :* LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*